Salomon

Beitrag zur Problematik von Mystik und Glaube.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde

der Hohen philosophischen Fakultät

der Kaiser-Wilhelms-Universität Straßburg i. E.

vorgelegt von

Gottfried Salomon. 1892–

Straßburg i. E. und Leipzig

Verlag von Josef Singer, Hofbuchhandlung

1916.

Von der Fakultät genehmigt am 26. Februar 1916.



M. DuMont Schauberg, Straßburg.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

Diese vorläufige Veröffentlichung kann notwendigerweise nur einen sehr beschränkten und gedrängten Beitrag liefern, der als Ausschnitt einer größeren religionsphilosophischen Arbeit der systematischen Durchführung im ganzen ermangelt. Es wird versucht, die Motive und Konstitutive der deutschen Mystik, am Beispiele Meister Eckeharts illustriert, und des christlichen Glaubens, im Hinblick auf das Traktat: „der Frankfurter“ (genannt: „die deutsche Theologie“), aufzuzeigen, um die Grundverhalten, aus denen erst die Struktur jener komplexen Gefüge verständlich wird, herauszuheben. Indem das Traktat als Musterbeispiel gewählt wurde, (ohne indes eine Gesamtdarstellung desselben zu geben,) war damit bezweckt, die glaubensmäßigen Elemente des Traktats, die heute nicht recht in ihrer Bedeutung gewürdigt werden, anzugeben, und sind deshalb die Kapitel vom Gottmenschen, der Sünde und Nachfolge nebeneinander im Glauben und in dem Traktat behandelt worden. Gerade an diesem Werke der sogenannten „Vorreformation“ können die religiösen Grundverhalten in bezug auf ihren Gegenstand und in ihrer Einwirkung aufeinander dargelegt werden. Die vielfältigen Verschlingungen des religiösen Lebens und Erkennens konnten allerdings kaum in einer mehr als schematischen Übersicht Erwähnung finden; nur die bedeutsamsten Anwendungen des Religiösen in den Problemkreisen des Gottmenschen und der Sünde sind ausführlicher, zuerst systematisch, dann historisch mit Bezug auf das Traktat dargestellt worden.

Da diese erste Arbeit so vieles aufgenommen und übernommen hat, geziemt es sich, an dieser Stelle den besonderen Dank auszusprechen, den der Verfasser seinem verehrten Lehrer, Herrn Professor Simmel, für die Gesamtauffassung, für die historische Ansicht der christlichen Gruppen Ernst Tröltsch, für die Darlegung der Mystik Martin Buber und für die Einsicht in den Glauben Sören Kierkegaard schuldig ist. Das Traktat ist nach der Textausgabe von Willo Uhl (mit U.), Meister Eckehart nach Pfeiffers Texten (mit Pf.) und Büttners Bearbeitungen (mit B.) zitiert.

„Das Religiöse in seinem spezifischen Wesen, seinem reinen, von allem „Ding“ freien Dasein ist ein Leben.“ (Simmel.)

Einleitung: Über das Religiöse.

Das Religiöse ist ein Geschehen und Verhalten des Wesens, in dem sich das Leben begründet und bestimmt. Dieses Wesensverhalten als Innenerlebnis und Ausgestaltung gibt eine Grund- und Bestimmungsinstanz für das Leben ab in der Beziehung zu einem metaphysischen und absoluten Leben durch das metaphysische und absolute Geschehen in der Seele. Die seelische, besonders geartete Zuständlichkeit, die sich in einem besonderen Gefüge und dessen Zusammenhang ausprägt, in diesen sozusagen sich „auslebt“, ist nur die jeweilige Intensivierung und Aktualität des religiösen Lebens, um der Verwirklichung des Wesens willen, (ohne das Religiöse in dieser Zuständlichkeit zu erschöpfen). Denn das Religiöse als „transzendentes Leben“[1]) und transzendierendes Leben, aus dem Wesen begründet und bestimmt, innegehalten und herausgestaltet, schafft als den Ausdruck des Lebens im Grunde und zu der Vollendung ein religiöses Gefüge, das gleichfalls nur der vollständige Ausdruck des religiösen Geschehens und Verhaltens ist und dessen Merkmale beibehält. Die Aktualität und Intensität der wesensbestimmten Existenz in dem Geschehen und Verhalten zu der Wesenseinheit und Wesensverwirklichung bildet jeweils in der „Tendenz zur Immanenz oder Transzendenz“ Gefüge, als den Vergegenständlichungen der seelischen Verfassung, aus, indem die grundlegende und endgültige Lebensverfassung die Ordnung der Einheit und Ganzheit des Lebens im Wesensgrunde und in der Wesensvollendung darstellt. Somit

[1]) Vgl. Windelband: Präludien S. 305.

könnte man das religiöse Verhalten und Gefüge ein „existenziales“ Verhalten und Gefüge nennen, wobei das religiöse Verhalten, das seinem Sinne nach auf die Vollendung hinzielt, darum alle anderen Verhalten übergreift, und ebenso das religiöse Gefüge die anderen existenzialen Gefüge, ästhetischer und ethischer Art, einbegreifen kann, weil es die letzte Ordnung bezweckt, und jene Gefüge ihm in dem vorläufigen Leben als Perspektiven des Interims dienstbar werden können. Denn das religiöse Leben, das erst in der Vollendung die Ganzheit des Lebens umfaßt, bildet eine endgültige Einheit als den entsprechenden Ausdruck der endgültigen Einheit des Wesens, in der jene vorläufigen Einheiten aufgehoben sind. Diese Einheit, die sich selbst differenziert, ist nicht indifferent, eine abstrakte und negative, d. h. von dem religiösen Leben losgelöste Einheit, sondern vielmehr der schöpferische Grund und das vollendete Geschehen des Wesens. Im Gegensatz zu der theoretischen Einheit insbesondere, als der unexistenzialen Einheit, die ihre absolute Gültigkeit in einer von der Existenz isolierten und unabhängigen Ordnung besitzt, ist die religiöse Einheit die Einheit des Lebens selber, eine Einheit des absoluten Lebens. Dem Religiösen als einem „existenzialen“ Verhalten, das in der Zuständlichkeit als religiöses Leben an sich keine Gegenständlichkeit besitzt, steht das Theoretische gegenüber als ein „formales“ Verhalten, d. h. ein Verhalten zu einer Gegenständlichkeit, die als abtrennbarer Sachgehalt, als „Form“, für sich besteht und nicht in einer schöpferischen Existenz ausgebildet und einbegriffen wird.

Im Religiösen würde ein derart der schöpferischen Existenz enthobener und entfernter Gegenstand in seiner selbständigen ideellen Existenz ein Zeichen der Unterbrechung der wesentlichen Beziehung und Einbeziehung des Wesens bedeuten, die das Spezifische des Religiösen ausmacht, als „religiöses Leben“. Denn das religiöse Leben bringt seinen Gehalt, das Göttliche, stetig aus sich hervor und nimmt ihn in sich

zurück oder durchdringt ihn, sodaß eigentlich nur die Aktualität dieses Verhaltens bedeutsam wird. Das göttliche Wesen ist ein Leben, das sich im Geschehen durch das Menschliche erfüllt. Die Beziehung in dem religiösen Leben ist eine Beziehung der Existenz auf und in sich selber und ihren Gehalt.[2]) Im Religiösen bleibt der Gehalt, das Göttliche, in Beziehung zu der schöpferischen Existenz, nicht nur, daß er seinen Ursprung beibehielte und doch für sich bliebe in einer gesonderten ideellen Existenz, wie es im Theoretisch-Religiösen erscheint und im Historisch-Religiösen theologisch festgestellt wird, so daß nur noch der Inhalt aus dem Religiösen stammt, sondern auch insofern, daß er stetig aus der Existenz entspringt und damit erst seine volle Wirklichkeit und Gültigkeit immer wieder erhält, so daß der Gehalt im Geschehen des Wesens als göttliches Leben allein bedeutsam wird. Indem eine wechselseitige Einwirkung von Gehalt und Existenz bestehen bleibt, erfährt der Gehalt in dem religiösen Leben immer wieder die Vergegenständlichung. Darum ist dieses existenziale Verhalten in seiner Begründung und Bestimmung nicht nur inhaltlich, sondern auch funktionell verschieden, sobald der Gehalt geändert wird, weil dieser Gehalt nicht als Gegenstand selbständig und sachlich besteht und vorbesteht; so daß „der Glaube eines anderen Gottes ein anderer Glaube ist“.[3])

Es kommt für das Religiöse als religiöses Leben aus dem Wesensgrunde und zu der Wesensvollendung nicht auf ein „gegenständliches“ Verhalten an, vielmehr auf die

---

[2]) „Beziehung“ meint nicht ein Verhalten zu einem gegenüberstehenden, für sich seienden Gegenstand und Gegenpart, sondern die Beziehung bleibt in der Innerexistenz und ist eigentlich ohne Gegenpart im Wesen, während die Beziehung im Theoretischen gerade die zu der Außerexistenz ist. Die Gegenständlichkeit ist aber keine Fiktion, sondern gleichsam nur die Projektion der Zuständlichkeit, eine Phase der Zuständlichkeit, für die die Bezeichnung innen und außen, gegenüber und entgegen eigentlich nicht zutrifft.

[3]) Nach Simmel: Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik 1901).

gegenständliche und metaphysische Art der Seele, des Wesens selber, das im religiösen Leben den Gehalt als sein metaphysisches Gegenbild und Gebilde schafft. Indem das Religiöse in der Vergegenständlichung zugleich Einwirkung und Beziehung auf dieses eigene gegenständliche und metaphysische Gebilde hat, das seine „Hypostase“ und Projektion, seinen jeweils verselbständigten und herausgestellten Wesensgehalt, seinen Gott darstellt, kommt ihm in dieser Beziehung eine Bestimmung wiederum zu, die sich in der Richtung des religiösen Lebens, in der „Umkehr“, ausprägt, so daß gleichsam durch eine Art Rückwirkung oder Einbeziehung die religiöse Zuständlichkeit sich wieder von der Gegenständlichkeit in sich selber zurückfindet und abschließt. „Das Religiöse ist ein Zustand der Seele, der zwar auf ein Außer-ihr bezüglich ist, diese Bezüglichkeit aber als ein Merkmal seiner selbst besitzt“.[4]) Dieses Merkmal des Religiösen ist die Richtung auf oder von der eigenen Gegenständlichkeit, in Beziehung und Einbeziehung, in Schöpfung und Umkehr, indem die Richtung die Verwirklichung und Entwirklichung des Wesensgehaltes angibt, der im Erleben seiner selbst das Verhalten besondert.

Wenn darum das religiöse Gebilde den Charakter eines Gegenstandes im theoretischen Sinne annimmt, und von der Existenz isoliert festgestellt bleibt, so muß das Religiöse sein Leben an diesem Gegenstande, (an dieser Form) gewinnen, den es nicht mehr in sich hineinnehmen und aus sich hervorbringen kann, und muß also durch das Gebilde hindurch, gleichsam auf dem Umwege, bestimmt werden. Ist der Gehalt nicht mehr das unmittelbare Gebilde des Wesens, so wird die religiöse Beziehung und Einbeziehung in ihrer Wechselseitigkeit und Geschlossenheit aufgehoben. Das Religiöse hat eine Hemmung und kann seinen Gehalt nicht aus sich hervorbringen, sondern nur aneignen, indem es sich ihm in

---

[4]) Nach Simmel: Religion S. 44.

seiner vorbestehenden Form anformt, und die Richtung ihm allein von dem uneigenen, fremden Gegenstande zukommt.

Im Folgenden ist der Versuch gemacht, im Überblick diese beiden religiösen Verhaltungsweisen am Mystischen und am Glauben darzustellen, und dabei ist um der Beschränkung willen die mystische Lehre an dem Beispiel Eckeharts und die Glaubenslehre vornehmlich in der philosophischen Ausdeutung des Duns Scotus festgestellt, um an dem Verhältnis dieser beiden zueinander die Problematik von Glaube und Mystik im Hinblick auf das Traktat „der Frankfurter“ zu kennzeichnen.

I. Über die Mystik.

1. Das mystische Erleben.

Das Mystische ist als das religiöse Grundverhalten anzusehen, als das Radikalreligiöse, weil es das unmittelbare und gegenwärtige Gotterleben aus dem Wesensgrunde heraus in einem ursprünglichen Leben darstellt, in dem Wesen und Gehalt verbunden sind und aufeinander beruhen. Es ist das Erleben (und Bekennen) der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, des unendlichen und endlichen Lebens, in einem schöpferischen Geschehen als dem Ausdruck der wesentlichen Beziehung und Einbeziehung und gibt damit unmittelbar das „Gottesgut", d. h. die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in einem gegenwärtigen Leben. Das Mystische bildet damit die Grundlage alles Religiösen und ergibt nicht nur „eine Konstituante des Seelenlebens" (Hügel), sondern die Einheit des Seelenlebens im Grunde überhaupt, aus deren Differenzierung erst die anderen Konstitutive und deren Gefüge stammen. Da „die Grundbehauptung aller Religion die Gegenwart eines absoluten Lebens ist",[5]) so ist jedenfalls diese Behauptung des Ewigen im Gegenwärtigen, des Unendlichen im Endlichen, des Vollendeten im Vorläufigen grundlegend für alles Religiöse. „Ob wir Religion von der menschlichen oder göttlichen Seite betrachten, als Hingabe der Seele an Gott oder als das Wohnen Gottes in der Seele, beidemal ist das Wesentliche, daß das Unendliche nicht eine ferne Erscheinung, sondern eine gegenwärtige Wirklichkeit ist. Einheit an Geist und Willen mit dem Göttlichen ist nicht eine Zukunftshoffnung, nicht ein Ziel der Religion, sondern ihr Anfang, ihr erstes Werden in der Seele".[6]) Diese Einheit des göttlichen Lebens durch das Menschliche ist der Grund

---

[5]) Eucken: Wahrheitsgehalt der Religion.

[6]) J. Caird: Einleitung in die Religionsphilos. S. 291—99.

und auch das Ziel des Religiösen, eine Einheit im Geschehen, die im Leben aus dem Grunde und in der Vollendung besteht. Es ist eigentlich kein Verhalten des Menschlichen und Göttlichen, das sozusagen eine parteihafte und mehr als interimistische Trennung zuließe, sondern dieses Verhalten ist wie eine geschlossene Beziehung und Einbeziehung in einem zentralen Leben, ein Verhalten des Göttlichen in und zu sich selber durch das Menschliche hindurch zu einem religiösen Leben, einem absoluten Leben, das in Einheit und Geeintheit in sich vollendet wird. Darum ist das Mystische nicht nur die Grundlegung in der unmittelbaren Einheit und die völlige Vereinigung mit dem göttlichen Gehalte, sondern ergibt auch in der Bestimmung dieses Gehaltes eine letzte Einheit, ein Einssein und Einsgewordensein, in welchem alle Getrenntheit, wie sie in jedem Verhalten besteht, aufgehoben ist. Das Mystische ist dann als das religiöse Endverhalten anzusehen, als das Definitivreligiöse, das ebenso wie das Grundverhalten allem Religiösen als höchste Besonderheit eignet, indem sich in der Wesensvollendung das Erleben des Göttlichen in einem göttlichen Leben durchsetzt und endet, wie es sich aus dem Wesensgrunde heraushebt. Ursprung und Vollendung, Wesensgrund und Wesensbestimmung werden gleicherweise im mystischen Erleben erfahren, um dann in der Mystik gleichsam nur einen metaphysischen Überbau der seelischen Erfahrung zu bilden, womit das Denken das Erleben als ein übertragenes Erleben wiederholt und erklärt, wie und daß ein zentrales Leben ein göttliches Leben im Menschlichen bildet. Das Mystische ist das Erleben der Einheit im Geschehen des Wesens, in dem das Göttliche hervorgeht und wieder innewird. Weil das Geschehen in sich geschlossen ist und kein Außer-sich hat, ist die Einheit nur der Ausdruck der innigen Verschlungenheit von Wesen und Form, Existenz und Gehalt, Gebilde und Beziehung.[7])

[7]) Wobei unter „Geschehen" der Schöpfungsprozeß des Göttlichen, und nicht ein Werden, dem ein Nicht-Sein vorangeht, verstanden ist.

Das mystische Erleben verbürgt eine „objektive Realität“, eine Wirklichkeit, die, innegehalten oder hervorgebracht, jedenfalls nur das Gegenbild der wesentlichen Einheit ist. In „Ekstasis“ und „Enthusiasmus“, in Schöpfung und Umkehr, den Verwirklichungen, wird diese Einheit erfahren; das Aus-sich-heraus-gehen und In-sich-hinein-nehmen aber wird als ein Eingehen und Erfülltsein in und mit Gott im übertragenen Sinne gedeutet. Damit soll die „Subjektivität“ abgestritten werden, die darum nicht besteht, weil die Einheit nicht die von Subjekt oder Objekt, sondern die des Lebens überhaupt ist, wobei das Subjekt nur als der Täter oder Träger im Geschehen dieses Lebens erscheint. Das Mystische ist zwar eine vom „Subjekt“ her aus sich herausgerichtete Zuständlichkeit, die sich von aller Gegenständlichkeit löst und auch das Subjekt als eine Gegenständlichkeit verläßt, indem sie, ihr „Objekt“ aus sich allein erschaffend und über sich steigernd, eigentlich aus der „Objektivität“ bestimmt ist. Das Mystische ist sozusagen der Ausdruck der objektiven, göttlichen Zuständlichkeit im Subjekte, weshalb die indische Mystik am entschiedensten Subjekt und Objekt als ein Wesen (Atman) bezeichnet hat. Jedenfalls kann das Mystische als das Erleben des Göttlichen in der Zuständlichkeit (als göttliches Leben), nicht, wie es dem Nachdenken erscheint und durch das Wort und den Begriff herausgestellt und verunstaltet wird, als für sich seiende, jenseits festgehaltene Gegenständlichkeit bestehen. Im Worte und Begriffe entsteht erst jene logische Trennung und Unvereinbarkeit von Zuständlichkeit und Gegenständlichkeit, die das Mystische immer wieder gleichsam entzweit, und von verschiedenem Gesichtspunkt her das Erleben in Subjektivität und Objektivität differenziert.

Das Mystische ist das „undifferenzierte Erleben“ der Einheit im Geschehen,[8]) der Einheit und Geeintheit, des ungeschiedenen und wieder entschiedenen Göttlichen. Das Mystische kann sich aus dieser unmittel-

[8]) Vgl. zu dieser Darstellung Bubers ges. Schriften: „vom Geist des Judentums“, Einl. zu Ekstat. Konfess.

baren Einheit heraus „d i f f e r e n z i e r e n“ i m D e n k e n, als ein Denken des Göttlichen n a c h d e m E r l e b e n, besser, als ein In-sich-denken. Das Göttliche als die dem Wesen eigentümliche Form (wie Eckehart sagt: „der Seele Form“) wird im Überschwang veräußert als des Wesens Überwesentlichkeit und wird in der Versenkung wieder verinnerlicht als des Wesens Unförmigkeit. („Das Alles und das Nicht in Einem.“) Das Göttliche ist im Geschehen die „formlose Form“, die Form, die ungeschieden von dem Wesen, nicht selbständig besteht. Das Heraus- und Hineinbilden der Form, die nicht Form ist durch das Denken, ist eine Wesensselbsterfassung, ein Ausbilden und Einbegreifen des Wesens in sich selber, das im Geschehen mit sich eins wird. Das Herausgetriebene und Innegewordene als ein und derselbe Wesensgehalt ist das göttliche Erleben des Selbstes durch das Denken hindurch. Denn das Wesen ist im Grunde „gottförmig“; eingewirkt und eingesammelt ist die Form als sein Werk in ihm, („die sele gebirt ûzer got ûr got in got“, sagt Eckehart). Das Geschehen des Wesens, das sein Werk wirkt, hat eine selbstgenugsame „Innerlichkeit“, eine In-sich-geschlossenheit des Geschehens, nicht eine Innerlichkeit in dem Träger des Geschehens selbst; darum kann diese „Innerlichkeit des Geschehens“ nur eine überfließende und eindringende Schöpferischkeit sein, in der sich das Wesen, das in die Welt des Gegenständlichen im Denken überschwingt, dieser Gegenständlichkeit entledigt und den Kräften, dem Verstand und dem Willen, womit die Gegenständlichkeit erfaßt und behalten wird, „Urlaub und Entlassung“ gibt. Die Gegenständlichkeit ist des „Wesens Gegenwurf“, wie es bei Franck und Weigel heißt, ein Äußeres nicht in dem ästhetischen oder theoretischen Sinne eines Selbständigen, sondern ein Veräußertes und Abhängiges. Darum heißt es bei Plotin, der damit dem griechischen, auf die Gegenständlichkeit gerichteten Denken entgegentrat, von dem Mystiker: „Begehrt er ein Äußeres zu schauen, so setzt er sich selbst als ein Äußeres. Aber er muß sich ganz in

das Innere versenken, statt zu schauen, selbst Anschauung eines Anderen werden. Bezieht sich das Schauen auf einen äußeren Gegenstand, so findet kein Schauen statt, oder doch nur ein solches, das mit dem geschauten Gegenstand eins ist, dies ist gleichsam ein Innewerden und Empfinden seiner selbst".[9]) In der „Abgeschiedenheit" als der vollendeten Umkehr gelangt das Wesen wieder zu seiner innewohnenden Form, die es in der Ekstase veräußert hat und im Enthusiasmus wieder hineinnimmt. Die Abgeschiedenheit ist das absolute Erlebnis des Göttlichen, „des abgeschiedenen Herzens Gegenwurf ist weder dies noch das".[10]) Das reine, abgeschiedene Wesen, das die Form zurückgenommen hat, kommt zu sich selber in der absoluten Gegenstandslosigkeit, die als die „Armut des Geistes" bezeichnet wird.

2. Das mystische Denken.

Das mystische Erleben ist stumm und namenlos, es kann nicht recht ausgesagt werden. Darum ist das Wort und der Begriff, dieser Wiederholungsversuch des Erlebens im Sprechen und Denken, die Leidenschaft des Mystikers, wie überhaupt die Ausdrucksmöglichkeit des inneren Gehaltes in äußeren Gestaltungen, des einzelnen Innewerdens in gemeinschaftlichen Mitteilungen die Leidenschaft des Religiösen ausmacht. Allein im Rhythmus dieses Sprechens und Denkens, im Pathos, als dem Ethisch-Ekstatischen, lebt noch das Erlebnis nach, und wird der Übergang des Einsamen zur Gemeinschaft gebildet, in der Predigt.

Im Mystischen und seinen Lehren ist das Göttliche vorerst nicht Gegenstand des Wissens und Erkennens, da es in der Weseneinheit erlebt und gestaltet und erst darnach in das Denken übertragen wird, sodaß das Erkennen gleichsam nur ein Erinnern, ein sinnbildliches Nachschaffen bedeutet. Die Verwirklichung des Wesens durch das Denken bietet also auch eine Form der Verwirklichung des metaphysischen Lebens dar. Die nachträgliche Gottes-

---

[9]) Plotin V. Enn. B. 8

[10]) s. Spamer, Texte S. 114.

vorstellung, als der verselbständigte und getrennte Wesensgehalt indes wird negiert. Obgleich das Erleben keine Negation des Erkennens ist, oder nur eine Negation um einer höheren Position willen, so ist doch im aktuellen seelischen Geschehen das Göttliche inne geworden und erfaßt in überbegrifflicher Weise, sodaß die Kategorien des Verstandes keine Geltung beanspruchen dürfen. Das meint Eckehart, wenn er sagt: „Hätte ich einen Gott, den ich erkennen könnte, ich wollte ihn nicht länger für einen Gott halten",[11]) in demselben Sinne sagt später Jakobi: „Der Gott, der gewußt werden kann, ist kein Gott". Wer das Göttliche begreift, begreift es nicht, wie es in ihm selber, sondern außer ihm ist, nicht in der ihm eigentümlichen Form, einer „Beziehungsform", sondern in einer herangebrachten Form, als „Begriffsform". „Wer Gott unter keinerlei Form sucht, der ergreift ihn, wie er in sich selber ist".[12])

Im mystischen Erleben leitet sich die Berechtigung der Form, des Gegenstandes, der nur eine schöpferische Übertragung ist, her aus dem formgebenden Geschehen selber, das sich derart mit sich selber erfaßt, sodaß das Göttliche mit dem Göttlichen in der Offenbarung erfaßt wird (nach dem erkenntnis-theoretischen Prinzip, daß Gleiches nur von Gleichem erfaßt wird). Dieses Erkennen trägt in dem „Beruhen auf sich selber" (der inneren Evidenz und Intention) den Charakter des reinen, absoluten Erkennens,[13]) der Offenbarung. Im Erleben wird die Grundform, das Bild, geschaffen und als ein Gegenbild herausgestaltet. Die Form ist als lebendige Gestalt im Werden und nicht im toten Begriff zu Ende, weil die Gestaltung ein unmittelbares Erkennen ergibt, in dem das Erzeugnis zugleich Zeugnis des Erlebens bleibt und darauf angewiesen ist. Die Form erhält ihren Charakter der reinen Gegenständlichkeit erst im Wissen, das die Form in einen andersartigen Zusammenhang einreiht und vom

[11]) Eckehart: B I 165, II 113.
[12]) Eckehart: B I 100.
[13]) Nach Fichte: Anweisung z. s. L. 3. Vorl.

wesentlichen Geschehen unterscheidet, sodaß das Erkennen und das Erkannte nicht mehr irgendwie eins sind.

Das Göttliche ist als Gegenstand im Mystizismus vernichtet, weil es dem Wesen „eingeformt" ist, in dem sich das göttliche Erkennen vollzieht. Diese innewohnende „Gottförmigkeit" des Wesens, das „Fünklein", (das mehr bedeutet wie die „Synteresis" der Scholastik), ist der im Mystischen erfahrene Quell- und Sammelpunkt des Geschehens. „Gottes Grund und der Seele Grund sind eins".[14]) In dem unerschaffenen Wesensgrunde ist „ein Etwas, das nur sich selber lebt — wie Gott".[15]) „Da war ich mir selber, da wollte ich mich selber und schaute mich selber als den, der diesen Menschen gemacht hat; so bin ich Ursache meiner selbst nach meinem zeitlichen und nach meinem ewigen Wesen. Nur was ich als zeitliches Wesen bin, wird zunichte werden".[16]) Wenn das ursprüngliche und letzte Wesen also aus seiner eigenen Göttlichkeit heraus lebt und sich der Existenz bemächtigt, dann ist die Einheit vollbracht und aller Gegenstand vernichtet. „Solange die Seele einen Gott hat oder erkennt, ist sie getrennt von dem göttlichen Wesen, das ihr eigen ist."[17]) „Daß Gott Gott heißt, hat er von der Kreatur; da die Seele Kreatur ward, da erst hatte sie einen Gott."[18]) Erst wenn die Seele aus der Kreatürlichkeit ausgeht, das äußere Dasein abtut, wird sie dazu eingesetzt, „keinen Gott mehr zu haben"[19]) und nur im Geschehen des Göttlichen zu sein, das ihr innewohnt. Sie findet, daß „sie selber der Grund ist, den sie außer sich gesucht hatte". „Was wir von der ersten (Ur)sache verstehen, das sind wir mehr selber, als daß es die erste (Ur)sache wäre."[20]) „Da ich stand in meiner ersten Ursache, da hatte ich keinen Gott: ich gehörte mir selber.

---

[14]) B. I 100, vgl. I 136.
[15]) B. I. 173.
[16]) B. I. 176.
[17]) B. II. 203.
[18]) B. I. 172.
[19]) B. I. 198.
[20]) Spamer S. 96.

Ich war ein bestimmungsloses Sein und ein Erkenner meiner selbst in göttlicher Wahrheit. Da wollte ich mich selber und wollte kein Anderes.“ [21]) „Wäre ich nicht,so wäre Gott nicht.“ [22]) Gott, bloß wie er Gott ist, ist nicht das Endziel und nicht die Wesensfülle, wie sie das gesamte Menschliche in Gott hat.[23]) Die Einheit des Wesens, in der das Menschliche und das Göttliche eins sind und ohne „Gott“ in dem gemeinsamen Leben, dem Geschehen der Einheit in e i n e m göttlichen Leben, diese Einheit, aus der Gott und die Seele hervorgeht, ist keine begriffliche Eins, sondern das Eine wird durch das gesamte Wesen vollbracht, in dem Einheitwerden, dem ewigen Leben der Einheit.

3. Über das Erkenntnisproblem im deutschen Mystizismus (Eckeharts).

Meister Eckehart hat in seiner ersten Periode die passivistische Erkenntnistheorie der Scholastik völlig übernommen, um damit das Problem der Einheit von Seele und Gott durch das Erkennen zu lösen. (Dabei konnte der leidenschaftliche Realismus eine Intensivierung der Gottvereinigung bieten, wie sie im Kulte als Mysterium bestand.)

Die Spezieslehre, die sich ihm zeitgemäß darbot, ist die scholastische Theorie, daß in der erkennenden Seele eine „species“ (gleich Ähnlichkeit) des Gegenstandes entstehe, weil die Seele als reine Empfänglichkeit, als Spiegel, die Einwirkung der äußeren Gegenstände erfahre und sich unter dieser Einwirkung in die Form der Gegenstände umwandle. In der Anwendung des aristotelischen Satzes, daß die Seele alles wird, was sie erkennt, auf die Gotteserkenntnis trat der passivistische Charakter dieser Theorie hervor, in dem das formgebende Erkennen in ein formempfangendes Erkennen völlig überführt ward. Das Göttliche war kein Gegenbild der Seele, indem das Göttliche mit dem Gött-

[21]) B. I. 171.
[22]) B. I. 176.
[23]) s. B. I 172.

lichen gebildet wird, sondern die Seele war das Gegenbild des Göttlichen, nach dem sie geformt wird. Das Göttliche (in dessen Ebenbild die Seele erschaffen ist) kann als die der Seele allein eigentümliche Form sie restlos nach sich formen; denn wie die Dinge sich im Erkennen in meine Species verwandeln, so verwandelt sich die Seele in Gottes Spezies. Die Seele ist der Spiegel, in dem sich Gott erkennt und ist in der Gotteserkenntnis Gottes Erkennen von sich selber, da die gotterkennende Seele gottförmig geworden ist. Weil die Seele im Erkennen in Gottes Sein übergeht, entspricht sie dem Sohne, in dem sich Gott erkennt. In dieser Vereinigung von Erkennendem und Erkanntem, in dieser Verwandlung des Erkennens in das Sein ist theoretisch eine Lösung gefunden, durch die die Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem, wie sie im mystischen Erleben erfahren wird, erklärt werden kann. In der Erkenntnistheorie blieb also der Mystizismus in scholastischen Bahnen, ohne seine wesentlich verschiedenen Konsequenzen zu beachten; denn nur einer Glaubenslehre konnte eine passivistische Theorie genügen, da das Göttliche sich zum Menschlichen verhielt, während im Mystizismus doch das Verhalten des Menschlichen zu begründen war, das durchaus aktivistisch anzusehen ist, wie ich es im vorigen Kapitel darzustellen versucht habe.

4. Zur Kritik des deutschen Mystizismus (Eckeharts).

Meister Eckehart hat die Lehre von dem Fünklein und dem Einheitwerden in einer zweiten Periode ausgebildet, in der das Bestreben, durch das Denken gleichsam das Erleben wieder haben zu können, deutlich hervorbricht und seine anfänglich rein scholastischen Spekulationen verdrängt, wenn auch sein System durchaus scholastischen Charakter trägt, wie es die Anlehnung an die zeitgenössische theologische Philosophie bedingt.

Ich habe die Darstellung der Lehre des Mystischen, des Mystizismus oder der Mystik, vorweggenommen, weil sie eigentlich, als Erlebnislehre, untrennbar mit dem Erleben

verbunden ist, und knüpfe nun die kritische Überlegung an, um die Unterscheidung der Mystik von der Theologie und späterhin von dem Glauben vorläufig festlegen zu können.

Wenn das Mystische in das Theoretische übertragen wird, so entsteht als Kompromiß eine „mystische Philosophie und Theologie", die notwendig zu einer unangemessenen und verfehlten Rationalisierung des irrationalen Erlebens in Begriffen wird,[24]) weil es kein „System" der Mystik im Christentum geben kann; denn die deutsche Mystik erscheint nur, als Ergänzung der christlichen Theologie, Kommentar und Allegorie der christlichen Lehre zu bieten, indem sie sich an die ihr wesensfremde Theologie anlehnt. Gegenüber der indischen Mystik, in der allein die Verwirklichung eines rein mystischen Systems aus sich heraus gegeben ist, erscheint die deutsche Mystik als eine „sekundäre Mystik", als ein Derivat der christlichen Theologie, in der ein übernommenes Begriffssystem der Erlebnislehre aufgepfropft ist. Die Systematisierung des religiösen Erlebens wird „dogmatisch" (und wie eine häretische Analogie zur kirchlichen Lehre), wenn als die Grundform der „Dogmatik", wie Schleiermacher sagt, „die Beschreibung menschlicher Zustände", ihre Erklärung und Übertragung angesehen wird.

Solange die Erlebnislehre ausschließlich Darstellung und Anleitung des Erlebens bleibt, in der unverhüllt von geschichtlichen Symbolen und Dogmen, nur eine nachträgliche Übersetzung der Ekstase (oder Konfession) vorliegt, sind die Begriffe gleichsam nur zur Verdeutlichung und Anordnung gedacht, wie auch Visionen und Prophetien nur Beglaubigungen einfügen. Eine strenge Scheidung von Lehre und Methode oder Theorie und Technik wie bei der Theologie ist bei der Beschränkung und Bedingtheit der bloß angedeuteten und bildhaften Begriffe unstatthaft. Wenn diese sozusagen „phänomenologische" (und „axiologische") Lehre (Reischle) aber zu einem philosophischen Systeme entwickelt werden soll, so übernimmt sie eklektisch Me-

---

[24]) Vgl. S. Hessen: Mystik und Metaphysik. (Logos II 1.)

thode und Begriffsdistinktionen von einer Spekulation, die ihr wesensfremd ist, und gerät in eine bedrohliche Nähe zu der rationalistischen Metaphysik. Denn im Mystizismus lebt das Wesensgeschehen im Subjekt in der fortgesetzten Reflexion dieser „Wirklichkeit“ im Subjekt fort, während der Rationalismus nur im Absehen vom Wesensgeschehen ein fingiertes objektives Subjekt in der Unwirklichkeit (d. h. Losgetrenntheit) betrifft.

Das Erleben wird in das Erkennen überführt, und das Erkennen soll von sich aus auch bis zur Einheit gebracht werden, die das Erleben unmittelbar besitzt. Diese Art Spekulation ist antizipierend, darum ist sie eigentlich ohne die logische Fortenwicklung und dialektische Vermittlung einer Scholastik, die die Einheit schließlich erst am Ziele besitzt, da sie von vornherein am Ziele ist und den Weg sozusagen nur nachholt. Das Erleben der Einheit soll im Erkennen bis zur Einheit wiederholt oder ersetzt werden. Das theologische System der intellektuellen Reflexion hat einen vorletzten Charakter, da die unendliche Reflexion eben nur in der Lostrennung vom Erleben zum Ziele kommt, während das mystizistische System der intuitiven und emotionalen Reflexion von Anbeginn am Ziele ist. Das mystische Erleben kann jedoch zu einer vorläufigen Methode oder Technik, als der „Basis für ein theologisches System“,[25]) werden. Die Meinung Karl Müllers aber: „Mystik ist die Frömmigkeit aller Scholastik, und die Theologie der Mystik ist immer Scholastik“,[26]) erscheint nur als eine Verallgemeinerung der Tatsache, daß der deutsche Mystizismus sich in gewissen Teilen nicht von der Scholastik, deren Begriffsapparat er benutzt, trennen läßt.[27]) Bach behauptet, daß die Gegenüberstellung von Scholastik und Mystik eine leere Fiktion sei, da wohl

---

[25]) Nach Delacroix: Sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle.

[26]) K. Müller: Kultur d. Ggw. IV. 278, ähnlich W. Herrmann: Verkehr d. Christen m. Gott. S. 100.

[27]) Vgl. Denifle II. 526 u. Harnack: Dogmengesch. III 314.

die Methode von beiden verschieden, der Inhalt aber derselbe sei. (?)[28]) Indem die substantielle Gottvereinigung im mystischen Denken als eine Vergedanklichung des Kultes erscheint, konnte Ernst Tröltsch sagen, „die Mystik setze die Objektivierungen des „religiösen Lebens“ in Kulten, Riten, Mythen oder Dogmen voraus“,[29]) (wobei er unter „religiösem Leben“ die religiösen Leistungen sozialer Art und als deren Objektivierung die sogenannte „religiöse Kultur“ versteht); „sie sei nur eine Reaktion, die die Vergegenständlichung im Erleben zurücknehmen oder ergänzen wolle“. Der deutsche Mystizismus ist allerdings in seiner Breite des Systems etwas „Sekundäres“, nur eine Umdeutung und Ergänzung von Mythos und Dogma, und bedeutet im Rahmen der eigentlichen „Religion“ kein selbständiges Prinzip, keine Revolutionierung von Grund aus, sondern im Großen und Ganzen einen Reformversuch. Prinzipiell aber ist der Mystizismus nicht an eine bestimmte Theologie gebunden; er vermag sich mit beliebigen zu konglomerieren, indem das Mystische in der begrifflichen Übersetzung die traditionelle Theologie benutzt und doch zugleich in einer „negativen Theologie“ zersetzt, (im Christlichen unter dem Einflusse plotinischer und „areopagitischer“ Schriften gegenüber den aristotelischen).[30]) Der Mystizismus steht in einem gewissen Gegensatz zur Kirche als eine individuale gegenüber der universalen „Religion“, und tritt der kirchlichen Theologie gegenüber mit dem Anspruch auf, d i e Religionsphilosophie zu geben, da doch das Mystische als das Gemeingut aller Religion, als deren Begründung und Auflösung betrachtet werden kann. (Durch die negative Theologie ist jedoch eine religiöse Grundlage bewahrt, indem durch „materiale Negation“ die Allgemeingültigkeit der „formalen Voraussetzung“ der Religion und

---

[28]) Siehe Bach: Meister Eckehart, Einl.

[29]) Siehe E. Tröltsch: Soziallehren S. 850.

[30]) Über den Einfluß des Hierotheos (Stefan bar Sudaili), des „Areopagiten“, auf die christliche Mystik vgl. bes. A. Merx.

Theologie erschlossen wird.)[31] Die Gleichförmigkeit des mystischen Erlebens gestattet eine weite Verwendbarkeit und Einordnung als Erleben und Verfahren, denn das Mystische ist als Grundtrieb aller Religion geschichtlich indifferent, nicht aber seine Lehren.[32]) Es handelt sich nicht um eine praktische „Frömmigkeit" (mit ethischem Charakter), sondern um das grundlegend religiöse Erleben, während die Frömmigkeit nur in einem bereits bestehenden religiösen Kulte oder Lebensritus möglich ist. Darum ist die Mystik auch nicht „eine prononcierte Stufe katholischer Frömmigkeit",[33]) diese Verwechslung beruhte auf der Gleichsetzung: asketisch und katholisch, denn sie ist „vor allem nicht konfessionell oder national geschieden; die Differenzen betreffen nur das Maß, die Art oder die Energie ihrer Anwendung, oder das Vorwalten der Einstellung auf den Intellekt oder auf den Willen; die Mystik ist immer dasselbe."[34])

5. Mystik und Pantheismus.

Die Theologie des Thomas hatte in der Logoslehre den Streit der antiken kosmologischen Philosophie und der christlichen Seelenheilslehre geschlichtet. Denn die Gleichsetzung des Sohnes und des Logos ergab die Möglichkeit, den göttlichen Selbsterkenntnisprozeß in der Seele und dem intellegiblen Kosmos zugleich darzustellen, in einer metaphysischen Übersetzung und Nachahmung des seelischen Erlebens. Die Transzendenz des Göttlichen aber blieb gewahrt, indem das göttliche Geschehen, begriffen als das göttliche Selbsterkennen in den Personen oder Potenzen, im Göttlichen verblieb und in der Schöpfung der Zusammenhang von Seele und Welt mit Gott gegeben war. Die Theologie erkannte

---

[31]) Nach S. Hessen.
[32]) Vgl. James-Wobbermin, Einl. XVII. u. S. 396.
[33]) Ritschl: Gesch. d. Pietismus.
[34]) Harnack: Dogmengesch. III 373.

das immanente Geschehen in der göttlichen Transzendenz an, da Gottvater und Gottsohn nicht nur als zwei logische Momente, sondern als zwei reale Personen in der Gottheit bestanden; das Sich-selbst-denken und Gegenüber-stellen des Göttlichen bedeutete ein Schaffen, das ein In-sich-Schaffen war, indem die Einheit die Vielheit umgriff und einbegriff. Denn durch das Dogma der göttlichen Welterhaltung nahm Thomas eine Gegenwart und Einwirkung der göttlichen Substanz in den Dingen an.

Indem der Mystizismus die Immanenz des Erkennens auf das seelische Geschehen als ein göttliches Geschehen übertrug und den Schöpfungsbegriff umzuwandeln versuchte, behauptete er die absolute Immanenz, in der die Transzendenz der Seele ein Moment der Immanenz der Seele in sich selber war. Wenn Eriugena den Satz aufstellte, daß Gott sowohl schaffe wie geschaffen werde, indem er sich selbst erschaffe, so heißt dies auf das Wesen oder die Seele übertragen, daß die Seele (dargestellt als die Potenz der göttlichen „Natur") gotterschaffend und gottgeschaffen sei, weil sie sich nur in sich selbst enthalten und entfalten könne. Die göttliche „Natur", das „Urbild der Seele",[35]) ist die absolute Seele, in der das „Werden" Gottes in Gott, des Wesens in der Wesenheit, der Einheit in die Geeintheit geschieht. Sie bildet die durchgehende Einheit als eine Einheit im Geschehen, als ob sich im Schoße des Einen in der Seele ein vielheitliches Leben und Erkennen entfalte und in es zurückkehre, sodaß doch das Eine nicht aus sich heraustrete, vielmehr die Seele in dem vielen Leben, in dem sie sich entfalte und gegenüberstelle, in einem Geschehen sich zu einem göttlichen Leben vollende. Die Seele oder das Wesen stellt sich in dem schöpferischen Geschehen sich selbst gegenüber als ein Geschaffenes, Gegenständliches, ohne daß eine Trennung in der Einheit der absoluten Seele bestände, die als die Einheit im Grunde und Anbeginn in der Geeintheit der Vollendung ein in sich geschlossenes Geschehen darstellt. Indem die Ganzheit in dem absoluten Leben gewonnen ist, hat die Seele das selbstschaffend Ver-

[35]) B. II. 196.

äußerte und selbsterschaffen wieder Hineingenommene umgriffen und einbegriffen in einem Geschehen, das dem göttlichen Geschehen analog ist.

Der Mystizismus ist eigentlich Akosmismus, er stellt die Einheit des Lebens und nicht der Welt dar, darum konnte nur durch Angliederung der emanatistischen Stufenlehre (der Gnosis) das göttliche Geschehen in der Welt erklärt werden. Emanation und Regressus bedeuteten dann als reale und „rationale" Vorgänge des Göttlichen den Hervorgang in die Welt und den Rückgang aus der Welt. Damit sollte die Vereinung von Welt und Gott in einer gegliederten Einheit der abgestuften Seinsreihe dargestellt werden, in der die verselbständigten und gleichsam zum Stillstand gekommenen Dinge als Ausstrahlungen sich wieder zu dem „Urlichte" zurückwenden und darin vernichten. Diese Erklärung des Geschieden- und Enthaltenseins in Gott, das Denken der verbleibenden Identität gilt wieder als religiöses „Erlebnis". In der Angleichung also an die religiös orientierte Darstellung des seelischen Geschehens als des „Werdens Gottes in Gott", behauptete dieser Panentheismus ein weltliches Geschehen, indem die Wesenheit der Dinge (nicht die Dinge selbst) in Gott enthalten seien und aus ihm sich entfalten. In der Entwicklung dieser Lehre von Eriugena bis zu Bruno kam der Unterschied zum Mystizismus mehr und mehr zum Vorschein, da der Mystizismus wesentlich die Rückkehr der Seele in Gott (analog der Dinge) verlangte, der Pantheismus aber nur die Erklärung der Entfaltung darbot, die an die Stelle des Schöpfungsgedankens trat. Darum weil in der Entfaltung Gott sozusagen in den Dingen entschwand, und in der unmittelbaren Einheit von Dingwelt und Gott ein zurückgezogenes Sein Gottes unmöglich war, zeigt sich bei Bruno jene schwankende Haltung zum Mystizismus, der rudimentär beibehalten oder herangezogen wurde, indem er doch wieder eine Einheit, die Alles ist, annahm, die nicht entfaltet ist, und namentlich die Rückkehr der Dinge betonte (in jedem Wesen sei ein Funke aus dem Urlichte und sehne sich nach der Wiedervereinigung mit ihm[36])).

[36]) G. Bruno: Von d. Ursache, d. Prinzip u. d. Einen, S. 77.

Somit hat der Mystizismus den Panentheismus aufgenommen, um späterhin in den Pantheismus einzuwirken, doch ist die kosmologische Lehre eine Angliederung, die ergänzend, aber nicht wesensbestimmend und -verändernd ist. Die ganze Frage läßt sich auf den Konflikt von religiösem und philosophischem Denken zurückführen und wird in dem Maße verworren, in dem „Wesen" zugleich für esse und essentia gebraucht wird und eine Gleichsetzung von Ding und Seele angenommen ist.[37]) Dabei entspricht das philosophische „Sein" dem religiösen „Wesen", und kann also gleicherweise von dem Sein und dem Wesen des Göttlichen gesprochen werden; die Verwechslung Dasein und Sein, d. h. faktisches und ideelles Sein, spielt im ganzen Pantheismus (bis auf Spinoza) daneben noch hinein, wie es am Begriffe des „vollendeten Seins", der göttlichen Wesenheit deutlich wird.

[37]) Vgl. Denifle, Preger I und II, Bach bes. S. 65, 171.

II. Über den Glauben.

In dem schöpferischen religiösen Verhalten, dem Mystischen, kann das Göttliche im Geschehen des eigenen Wesens erlebt werden, sodaß das religiöse Geschehen gleichbedeutend mit dem göttlichen Geschehen ist, weil der Gehalt stetig aus dem schöpferischen Wesen herausgestaltet und wieder hineingebildet wird, und also Existenz und Gehalt, Wesen und Form, in einem in sich zurückkehrenden Strome verschlungen sind. Das „Gottesgut“ ist unmittelbar in der gegenwärtigen Beziehung und Einbeziehung in einem „Gotterleben“ verwirklichbar.

Dagegen kann der Glaube, dessen Gehalt zu einem selbständigen, in seiner Form verharrenden Gegenstand geworden ist und vorgefunden wird, nicht aus sich selbst zu seinem Gehalte kommen, der gegenüber bestehen bleibt. Der Glaube, das Christlich-Religiöse, ist das religiöse Verhalten, das seinen Gegenstand vorfindet, indem das Göttliche (in Christus) „vorgeformt“ ist. Weil das Wesen nicht aus sich herausgehen kann und sein Gehalt außerhalb und gegenüber besteht als selbständige Wesenheit, darum ist die Trennung von Gehalt und Existenz, Form und Wesen vorhanden, in einem bloß inneren Verhalten, das die Beziehung nicht vollbringen kann.[1])

„Jedenfalls ist der Glaube etwas in mir selbst Liegendes, mag man auch seinen Gegenstand als etwas noch so Reales und Objektives, ja, wohl als das allein wahrhaft Reale ansehen, so findet doch Glaube erst statt, sofern der Einzelne die Wahrheit ins Innerste seiner Sub-

[1]) Es besteht nur die Möglichkeit einer immanenten Beziehung, wenn das Religiöse mit einer historischen Veranlassung und geschichtlichen Bedingung, dem transzendenten Resultat, das es nicht selber hervorbringt, beginnt.

jektivität aufgenommen hat."[2]) Der Glaube erfährt an dem Gegenstande als seinem uneigenen, fremden Wesensgehalte die Hemmung in der Unfähigkeit, aus sich herauszugehen, d. h. ihn aus sich selber hervorzubringen, und den Zwiespalt in sich selber, indem das Wesen Bezug auf eine selbständige Wesenheit als dem eigenen Überwesen haben soll und darum innerlich verbleibt. Der Gegenstand des Glaubens ist die Wesensverwirklichung eines anderen, vorgelebten Lebens; wie Kierkegaard sagt, „äußerst interessiert nach einer Wirklichkeit fragen, die nicht die eigene ist, heißt glauben wollen".[3]) Die religiöse Beziehung ist demnach nicht formgebend, sondern formempfangend, weil nur die Einbeziehung geleistet werden kann, auf einem Umweg, der eine Art Rückwirkung des gegenständlichen Wesens ist, und darum kann das Gottesgut nicht unmittelbar aus dem Gotterleben gewonnen werden, sondern muß das Göttliche in der einmalig bestimmten, aller Existenz enthobenen Form des gegenständlichen Wesens im **Gottesbewußtsein** mittelbar vorgestellt werden.

Die notwendige Folge, der im Gottesbewußtsein bestehenden Gegenständlichkeit und Gegensätzlichkeit, ist die Bestimmung der göttlichen „Form", die das Wesen in einer Fremdoffenbarung hinnimmt. Das Göttliche hat in einer einmaligen, historischen Wesenheit in Christus Form gewonnen, und steht als ein Ereignis der historischen Offenbarung in der Überlieferung, der Geschichte, dem Wesen gegenüber. Die Beziehung auf diese vorbestehende Form der Selbstoffenbarung des Göttlichen in seiner historischen Selbständigkeit und Entferntheit wird paradox, denn der Glaube als das gegenständliche Verhalten zur Bestimmung der gegenwärtigen Existenz soll diese Beziehung zu dem Göttlichen im Hinblick auf das historische Ereignis des Göttlichen verwirklichen. (Daß die äußere Tatsache, das historische Faktum zu einer

---

[2]) Köslin: Der Glaube, S. 8.
[3]) Kierkegaard: Philos. Br. II, 20—25.

inneren Erfahrung und Bestätigung wird, verändert diese Gebundenheit des Christlich-Religiösen nicht.) Das ewige Verhältnis der Seele zum Göttlichen wird nur in einem historischen Geschehen offenbart, anstelle der Göttlichkeit des Menschen überhaupt im Wesen tritt die Göttlichkeit eines Menschen. Das Gottesbewußtsein erhält erst durch die Offenbarung Geltung. Damit ist das Göttliche eine Gegebenheit im theoretischen Sinne und kann nur hingenommen und aufgenommen werden, der Glaube hat also nicht unmittelbar auf das Göttliche Bezug. Das Verhalten zu dem Göttlichen beschränkt sich vielmehr auf ein inbleibendes Verhalten, das von dem göttlichen Geschehen getrennt bleibt.[4]) Der Glaube als ein inneres Verhalten erscheint unschöpferisch in der Abhängigkeit von der gegenständlichen und historischen Form, die er nicht in der Beziehung aus sich hervorbringt und bestimmt, sondern von der er in der Innerlichkeit bestimmt wird, indem das religiöse Geschehen von dem uneigenen Gegenstande aus verwirklicht wird. In dem Mystischen bedeutet das Erlebtwerden der innewohnenden und gestaltenden Wesenheit die Leistung des schöpferischen Geschehens selber, in dem Eigenwesen und Eigengehalt in der in sich geschlossenen, schöpferischen Bewegung von Beziehung und Einbeziehung die Einheit eines Geschehens bilden, das Menschliches und Göttliches als ein Wesen und Leben einbegreift. Darum ist das Mystische das ungegenständliche Religiöse, weil in der Betonung der Aktualität des Menschlichen das Geschehen des göttlichen Wesens aus und durch das menschliche sich auf sich selber richtet. Da der Mensch zu Gott und wieder von Gott kommt, so ist das Verhalten nicht von der Gegenständlichkeit bedingt, sondern von dem eigenen schöpferischen Wesen und vom Menschen abhängig. Die Einheit

---

[4]) Wenn man unter „Geschehen" einen Schöpfungsprozeß des Göttlichen versteht, und das Verhalten, wie im Mystischen, nur ein Ausdruck für die Verwirklichung dieses Geschehens ist, so kann der Glaube nicht als ein religiöses Geschehen, sondern nur als ein religiöses Verhalten gelten.

des Menschlichen und Göttlichen, die aus dem Menschen herausgeschieht, kann dem gegenwärtigen und unmittelbaren Erleben nicht enthoben werden. Der Glaube, das gegenständliche Religiöse, aber betont die Aktualität des göttlichen Wesens, und darum kann sich das schöpferische Geschehen, das von dem Göttlichen ausgeht und sich in ihm vollendet, dem Menschlichen nur mitteilen. G o t t k o m m t z u m M e n s c h e n, und so ist das Verhalten von Gott abhängig. In dem Bewußtwerden der einzubegreifenden und gegenübergestellten Wesenheit ist ein Verhalten angegeben, das nur die einseitige und angestoßene Bewegung der Aneignung oder Einbeziehung vollbringen kann. Denn nur in der selbständigen Wesenheit des Göttlichen in Christus ist der Zusammenhang von menschlichem und göttlichem Wesen offenbar. Indem das göttliche Geschehen historisch die Gotteinheit und das Gottesgut vollbracht hat (in Christus), sind sie dem Menschen nur mittelbar durch Christus gegeben, und es tritt hervor, daß der Glaube als der Ausdruck der gehemmten Beziehung wesentlich nur ein V e r h a l t e n z u C h r i s t u s ist, in dem die Gotteinheit dargestellt und das Gottesgut verwirklicht ist. Da das menschliche Wesen seine Einheit und Vollkommenheit außer sich in Christus vorfindet, verbleibt das Verhalten gottgetrennt und gottfremd in sich und kann nur Anteil durch das Empfangen des Göttlichen von Christus in einem „C h r i s t u s e r l e b e n“ und das von Christus gegebene Gottesgut in einem „C h r i s t u s g u t“ gewinnen. Wenn die Unabhängigkeit die höchste Vollkommenheit ist, wie Fénélon in den Beweisen für das Dasein Gottes ausführt, so ist der Glaube, da er von einem anderen Wesen seine Verwirklichung erfährt, eine Entlehnung und existiert „nur gleichsam auf Borg“.

Das göttliche Geschehen, das von Gott ausgewirkt wird in dem Menschen (durch Christus), ist die **Gnade,** Nur durch die Gnade wird die Gegenständlichkeit des göttlichen Wesens und Lebens und die Zwiespältigkeit des menschlichen aufgehoben. Weil der Glauben das jenseitige göttliche Geschehen und das historische Gottesgut

nur durch die Gnade verwirklicht, so ist der wahre Glaube von Christus veranlaßt und bedingt, eine unschöpferische und nur aufnehmende Einbeziehung. Denn die Beziehung wird von Christus hergestellt, der das religiöse Geschehen im Wesen bestimmt und vollzieht, sodaß eigentlich Christus der vollendende Glaube ist. Das menschliche Wesen und Leben erhält das Christusgut, das aus Christus dem Menschen zuströmt und entgegenkommt; und damit erfährt der Glaube das Göttliche. Die Gnade gibt dem Glauben erst die Verwirklichung, und so ist der Glaube Gnade, Geschenk Christi. Der Glaube hat zugleich Möglichkeit und Wirklichkeit, Besorgnis und Sicherheit, indem er dieses Leben vor Gott begründen und aufheben will, seine Wirklichkeit auf eine gedachte Wirklichkeit eines anderen, d.h. Möglichkeit, setzt; und damit die Frage nach dem Glauben und Christus anstelle der Frage nach Gott tritt. Hier setzt das romantische Problem der Unmöglichkeit des Glaubens ein, auf das ich nur hinweisen kann, wie es in den großen Romantikern des Glaubens: Pascal, Kierkegaard und Dostojewski erlebt worden ist, und in den Dämonen angedeutet wird in der Antwort Schatows auf die Frage: „Glauben Sie an Gott?" „Ich . . . werde . . . glauben". (Dämonen I 367.)

Da der Glaube in seiner Verwirklichung Gnade ist, so ist die stete Frage des Glaubens: „Wie komme ich zum Glauben?". Eine unmittelbare Gewißheit des Glaubens gibt es also nicht, wohl aber eine vermittelte. „Davon, ob ich den Glauben habe, kann es keine unmittelbare Gewißheit geben, denn Glauben ist gerade dieses dialektische Schweben, das unaufhörliche in Furcht und Zittern sein, die nie endende Besorgnis um sich selbst, welche einen in der Bereitschaft, alles zu wagen, wach hält, diese Besorgnis, ob man auch wirklich den Glauben habe, und siehe, diese Besorgnis gerade ist Glaube."[5]) Die Besorgnis ist sozusagen das diesseitige Korrelat des Glaubens, die Vorbereitung und Bereitschaft, sie ist ganz innerliches Ver-

[5]) Kierkegaard: Nachschrift, Philos. Br. II, 288.

halten, das erst unter der Einwirkung des Göttlichen die religiöse Beziehung vollbringt. Auf dieser Unterstufe ist „der Glaube die objektive Ungewißheit, in der Leidenschaft der Innerlichkeit festgehalten“; [5]) und darum ist das „Gebet um Glauben“ einer der wesentlichsten Züge des Glaubens, indem man nur „mit Gottes Hilfe glauben“ kann, wie Dostojewski Bischof Tichon sagen läßt; denn die „Gotteskraft macht uns glauben“, sodaß „die Seele in den Glauben verwandelt wird“. [6]) „Wer nicht in Gott ist und in ihn kommen soll, der muß zuvor erkennen, daß er nicht in ihm ist.“ (Denck.) „Die rechtschaffenen Gläubigen meinen immerzu, sie glauben nicht“, [7]) denn den inwendigen, geistigen Menschen kann kein äußerlich Ding frei noch fromm machen“, „kein ander Werk kann einen Christen machen, denn Christus“. [8]) In dieser Form des Glaubens steht das Sündenbewußtsein derart im Vordergrunde, daß die Unmöglichkeit des Glaubens in der Besorgnis besteht. Luther schreibt von Staupitz, er habe gesagt: „Ich habe Gott mehr denn tausendmal gelobt, daß ich wollte fromm werden und habs nie getan, darum will ich mirs nicht fürsetzen, daß ich fromm will sein, denn ich sehe wohl, ich kanns nicht halten. Wo Gott mir nicht gnädig sein will um Christi willen, werde ich mit meinen Gelübden und guten Werken nicht bestehen können“. Sebastian Franck führt in den Paradoxa aus, „daß der Mensch nur halb fromm sein kann, weil man von ganzem Herzen, Sinn und Mut, mit allen Gliedern von innen und außen Gott ergeben sein und ihm dienen sollte, das aber nach dem Fleisch nicht geschieht“. „Wenn nun der Mensch aus den Geboten sein Unvermögen gelernt und gefunden hat, sodaß ihm nun Angst wird, wie er dem Gebote Genüge tue, so ist er recht gedemütigt und zunichte geworden in seinen Augen und findet nichts in sich, damit er fromm werde.“ [9]) In dieser Zerknirschung bleibt

---

[6]) Hering: Die Mystik Luthers, vgl. S. 110, 158.
[7]) Luthers Tischreden (vom Glauben).
[8]) Freiheit eines Christenmenschen, 3. und 7.
[9]) Luther: Freiheit eines Christenmenschen, 9.

der Mensch stehen, bis er durch die Gnade in die Gelassenheit und Erleuchtung eintritt.

Das Eingehen der Gnade, des göttlichen Geschehens, geschieht in der „Glaubensgeburt“. Die christlich-religiöse Frage nach der Möglichkeit der Gnade und der Wirklichkeit der Vereinigung mit Christus, das Verlangen nach dem göttlichen Geschehen und das Bedürfen des Gottesgutes hat in der Glaubensgeburt durch die Gnade die Gewißheit erlangt. Der Glaube, der vor der Gnade nur als die Möglichkeit im Verlangen und Bedürfen bestand, „in Furcht und Zittern“, kann nun der Zurückbeziehung auf das göttliche Geschehen inne werden, weil er dessen Einwirkung erfahren hat, er kann nunmehr sich verwirklichen, durch das Unendliche das volle Endliche gewinnen, durch das Göttliche der Bestimmung genügen und die Bedingung erreichen, durch die er seine Aufgabe in der endlichen Wirksamkeit erfüllen kann. Der Glaube als die innegewordene Gewißheit prägt sich nunmehr in der Gesinnung als Gelassenheit aus; und das eigentlich ausgestaltende Verhalten des Glaubens, die Frömmigkeit kann aus der Gesinnung heraus statthaben als die praktische Reaktion des Glaubens, der in der Gnade fromm und dienstbar wird. Gesinnung und Frömmigkeit sind die gottgewirkten Merkmale des Glaubens an Christus, in der Gewißheit, aus Christus Wesen und Gehalt zu gewinnen. Die Verwirklichung des Gottesbewußtseins in dem Gnadenleben ist die Gewähr für die Erlösung, denn der Gnadenakt der Glaubensgeburt setzt sich in der Gnadensfortwirkung der „Wiedergeburt“ fort, indem sich das menschliche Leben in Christus erneut und umwandelt. Die Gnade als die Einwirkung des göttlichen Geschehens und die Zueignung des Gottesgutes wird in dem Leben in und aus Christus, der das menschliche Leben in sich hineinnimmt und umgestaltet, zum Heile. „Aus Gnade seid Ihr selig geworden durch den Glauben.“ [10]) Der Glaube ist nichts anderes, als daß Christus in dem Menschen geboren

---

[10]) Eph. 28.

wird und in ihm lebt, in Glaubensgeburt und Wiedergeburt, d. h. Glaubensvereinigung. Denn die Wiedergeburt vollzieht über die Aneignung hinaus in der Ergriffenheit die Vereinigung mit Christus; „was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele; was die Seele hat, wird eigen Christi“.[11]) In dieser Vereinigung ist die Erlösung in Christus ermöglicht, wie es heißt: „auf daß auch sie in uns eins seien, ich in ihnen und du in mir“.[12]) „Der Glaube in Christum lässet keinen Menschen bei und in ihm selber bleiben, er zeucht über sich und feyret nicht, bis er uns mit Gott vereinige.“[13]) Da das menschliche Wesen und Leben sich in Christus auflöst und erlöst, kann es das ewige Leben leben, das Christus verheißt und vergibt, nach dem Tode. „Denn der Mensch kann es nicht glauben, bis er es selbst als wahrseiend erfährt, darum geht er erst dahin mit Christo in den Tod und werde durch diesen der Glaube wiedergeboren“,[14]) in der Wiedergeburt ist die Verheißung des ewigen Lebens in und mit Christus, wie in der Glaubensgeburt die Verheißung des begnadeten Lebens von Christus besteht, bis der Glaube sich an das Mystische verliert. (Bei den Visionären stehen solche Sätze, wie der des Aegidius von Assisi: „Ich weiß einen Menschen, der Gott so klar geschaut hat, daß er allen Glauben verlor“.) In der Wiedergeburt als dem Merkmal des Glaubens in Christus tritt ausdrücklich hervor, daß das Göttliche allein das geschehende, herausgestaltende und hineinnehmende Wirken ist, und der Mensch die Gnade und Erlösung leiden muß, damit jeder von uns selber Christus werde; „non Christiani, sed Christi sumus“, sagt Augustin in diesem Sinne.

Das Leiden des Göttlichen geschieht im Gewissen. Das Gewissen ist das Organ des christlich-religiösen Gottesbewußtseins. Es ist für den Christen, wie Schenckel in seiner Dog-

---

[11]) Luther: Freiheit eines Christenmenschen, 12.
[12]) Joh. 17 21.
[13]) Staupitz: Vom christl. Glauben. Kap. 10.
[14]) S. Franck, Paradoxa, 222.

matik sagt,[15]) „der geistige Ort des Gott-in-sich-findens", denn das Selbstbewußtsein ist im Gewissen auf ursprüngliche Weise immer zugleich mit dem Gottesbewußtsein gesetzt". Das zwiespältige Bewußtsein also, indem das metaphysische und unendliche Wesen das konkrete endliche Dasein übergreift, darin das menschliche Wesen sich an seinem göttlichen Gegenstande erkennt und abmißt und in dem Bewußtwerden der metaphysischen Wesenswirklichkeit seine Unwirklichkeit erkennt, wird im Gewissen zum Schuldbewußtsein.

Das göttliche Geschehen, das die Gnade im Menschen auswirkt, ist als **Liebe** bestimmt. Die Liebe ist die Art des schöpferischen Geschehens, das in Christus offenbar geworden ist. „Liebe ist die Existenz Gottes selbst" (Bernhard). Mit dieser Göttlichkeit der Liebe und ihrer Offenbarung als göttliche Menschenliebe in Christus vollzieht sich in dem Glauben durch Christus die menschliche Gegenliebe zu Christus. Die göttliche Liebe in der Offenbarung leistet die Beziehung zu dem Menschlichen und löst die Liebe zu Gott aus. Diese Liebe zu Gott in Christus, die gottgewirkte Liebe im Glauben, bedeutet ein Ergriffen- und Einbegriffenwerden von dem göttlichen Geschehen, das der Gnade entspricht. Die Liebe ist nur die charakterisierte Gnade, die Einwirkung des göttlichen Geschehens durch die Eigenart der Offenbarung Christi. „Die Liebe zu Gott in uns wird aus der Liebe Gottes zu uns geboren." [16])

(Die Liebe zu Christus im Glauben vermag sich in einer Art „Glaubensmystik" oder „Christusmystik" umzugestalten, indem die Christusliebe zur christusförmigen Liebe wird. Das göttliche Wesen und Leben, das sich dem menschlichen in der Liebe zugewandt hat und in der Gegenliebe angeeignet wird, bewirkt in der Liebesergriffenheit die Mitliebe, als ein Geformtwerden und Umgebildetsein des Menschlichen nach seinem Liebesgegenstande in der Mitwirkung des göttlichen Geschehens. Die Liebe als die

---

[15]) Schenckel: Dogmatik vgl. S. 135—155.

[16]) Staubitz: Büchl. v. d. Liebe Gottes, K. 9.

Wesenheit des Göttlichen vollendet sich durch Christus und den Menschen hindurch in dem einen Liebesleben, in dem die Einheit von Liebe und Gegenliebe besteht. Die göttliche Liebe und die gottgewirkte Liebe stellen ein einziges Geschehen dar, das in Beziehung und Einbeziehung, Getrenntheit und Vereinigung, Spannung und Erlösung, eine dem mystischen Geschehen ähnlich ineinander verschlungene Bewegung herstellt. Dabei wird in der übersinnlichen Anschauung die Trennung bei Gelegenheit der Verzückung aufgehoben. Die Beziehung des Göttlichen auf das Menschliche in der Liebe und die Einbeziehung des Menschlichen in der Liebe sind ein göttliches Geschehen der Liebe von Gott aus durch Christus und den Menschen hindurch, indem in dem göttlichen Leben Christi Menschliches und Göttliches vereint wird. Nicht Gott, sondern die Liebe zu Gott wird zum Zielpunkt. Damit ist in dem Liebesgeschehen eine Einheit für den Glauben gewonnen, in der offenbarte Form und ergriffenes Wesen in einem schöpferischen Geschehen in eins verschlungen sind. Die bernhardinische Christuskontemplation hat derart bis zur dialektischen Überwindung ihrer eigenen Grundlage den Glauben gesteigert und der Mystik angeglichen und blieb doch eigentlich nur ein romantisch-magisches Mittel der Theologie.)

Im allgemeinen aber wird die Gegenliebe nicht zur Mitliebe; sie wirkt nicht mit Christus auf Gott hin, sondern mit Christus in die Welt. Erst wenn in der Wiedergeburt das in Christus erneute Leben der Gotterfülltheit durch die Gnade verwirklicht wird, kann in der gottgewirkten Liebe das göttliche Geschehen, dem nicht vollgültig von einem religiösen Geschehen entsprochen wird, in ein ethisches Verhalten umgesetzt werden (aus der Frömmigkeit [17])). Weil die Gottliebe in Christus die Liebe zum Menschen mitgesetzt hat, so ist auch die Liebe des Menschen zugleich ein Ausdruck der Liebe zu Gott in Christo und der Liebe zum

[17]) (So hat auch die ästhetische Wendung des Glaubens bei Bernhard zur ethischen Bestimmung des Liebesmotivs bei den Franziskanern geführt.)

Nächsten in Christo. Dem passiven, religiösen Verhalten entspricht eine ethische Aktivität, so daß der Glaube in der Frömmigkeit die Sittlichkeit auswirkt, die von Christus sozusagen erst zur Tat bevollmächtigt wird.

Die Bedeutung des handelnden Wesens wird in der Liebe durch die Persönlichkeitsidee begründet. Da die Schöpfungsart der Liebe besondernd und bestimmend ist, so gewinnt sie ihre Aufgabe und Leistung, ihr Vermögen im Einzelnen. Die **Persönlichkeit** ist sozusagen das Material der Liebe, indem sie an dem Einzelnen in der Gemeinschaft ihre Gestaltungs- und Wirkungsmöglichkeit erhält. Während in dem Mystischen alle Besonderung Gottes ausgeschlossen ist, ist der Glaube gerade an die Bestimmung des Göttlichen in der Persönlichkeit gebunden und erhält daher seine Bestimmung für das Menschliche. Die Göttlichkeit der Liebe hat sich in der göttlichen Persönlichkeit offenbart; und die Persönlichkeit in Gott, in der die Wesenheit des Menschlichen vorbesteht in ihrer Vollkommenheit, bewirkt, daß in dem Verhältnis des Göttlichen zum Menschlichen das Menschliche als Persönlichkeit zurückbestimmt wird. Die Bestimmung des Göttlichen als Persönlichkeit bestimmt das Menschliche als Persönlichkeit. Denn die Persönlichkeit Gottes ist geradezu der Ausdruck für die Verwirklichung des Persönlichkeitslebens des Menschen, das der Glaube begründet, indem dem Menschen aus der gottmenschlichen Einheit als Liebes- und Werteinheit Wesen und Wert zukommt, und die menschliche Persönlichkeit ein Schaffen der Werteinheit nach und unter dem Gesetze des Gegenstandes ist.

Die Liebe als die gemeinsame Bestimmung der Persönlichkeiten gibt die Möglichkeit eines Verkehrs von Person zu Person. Das Gottesverhältnis wird in der Liebe zu einem Persönlichkeitsverhältnis, so daß der Glaube „das Verhältnis eines Ich zu einem Du, in dem das Ich vollendet wird, und nicht die Beziehung eines Selbst zu seinem eigenen höheren Selbst ist".[18]) Die völlige Verschmelzung und Annäherung,

[18]) Lehmann: Mystik, S. 5.

die in Christus sich einmalig ereignet hat, besteht für den Menschen nur als die Möglichkeit des Unmöglichen in der Verheißung, als die Verwirklichung des Unwirklichen in der Wiedergeburt. Mit dem Persönlichkeitsleben des Göttlichen aber ist das Menschliche im Gottmenschlichen eine einmalige Einheit eingegangen, das Persönlichkeitsleben des Menschlichen kann nunmehr nur die Einheit des Menschen mit sich selber und von Mensch zu Mensch zustande bringen, eine innermenschliche Einheit, keine gottmenschliche Einheit.

Die Liebe, die das Göttliche in einem Persönlichkeitsverhältnis zur Eigenheit der Person besondert, besitzt die göttliche Eigenheit als Eigentum. Das Verhalten zu dem Göttlichen in der Person wird ein Verhalten zu dem Eigengotte; damit hat die Besonderung der Liebe den Verkehr von Person zu Person als einen Verkehr von Ich und Du zu einem Besitz gestaltet. In dem Verhalten zu dem Eigengott erscheint der Glaube als Rechtgläubigkeit und gibt zugleich ein Bewußtsein der Auserwähltheit. „Wie nun suche ich Dich, Herr? Denn wenn ich Dich als meinen Gott suche, so suche ich das selige Leben. Ich will Dich suchen, damit meine Seele lebe, denn es lebt mein Leib von meiner Seele und meine Seele lebt von Dir.“ [19])

Das Spezifische des Christlich-Religiösen, die Umsetzung des unschöpferischen religiösen Verhaltens in ein ethisches Verhalten und eine kulturelle Wirksamkeit, tritt bei der Rechtgläubigkeit und Auserwähltheit besonders hervor, indem eine besondere Frömmigkeit und Gesinnung ausgelöst wird. Das Wesen, das Halt und Gehalt gewonnen hat von seinem Gegenstande, trägt seine Eigenbewegung in die Welt hinaus. Der Glaube, der ein Verhältnis zu Christus ist, wird ein Verhalten durch Christus zu der Gemeinschaft. Die eigentlich schöpferische Einheit des Glaubens wird damit soziologisch und nicht metaphysisch; die Gemeinschaftseinheit wird zum Ausdruck der göttlichen Einheit, indem die Zwischenstufe bewahrt bleibt, daß der Gott der Menschheit und des Einzelnen zugleich der bestimmte Gott einer

[19]) Augustin: Confess. Buch 20.

Gruppe, Partei oder Gemeinschaft ist, die im Bewußtsein des Alleinbesitzes den Anspruch der Alleinherrschaft erhebt und zum „Gottträger“ wird.[20]) Damit beginnt die „Politik des Glaubens“, von der Mission bis zur Institution, die eine religiöse Relativierung zugeben muß, da es andere, aber „falsche“ Götter gibt. Der Unglaube wird zum Motiv des ethischen Verhaltens, weil der Unglaube als unmoralisch gilt. Diese Verquickung von Unglaube und Unmoral besteht, wenn der Glaube zur **Sitte** geworden ist. Das Verhältnis zu Gott und der Gemeinschaft, wie es in der „pietas“ ausgedrückt ist, ist durch das Moment der Überlieferung langer Hand mehr und mehr zu einem rein moralischen Verhalten in kultureller Auswirkung geworden, in dem die Frömmigkeit nur ein untergeordnetes und vereinzeltes Moment ist. Wie es Paul de Lagarde ausgedrückt hat, ist Ethos Gottesdienst. Der Glaube als ein moralisches Verhalten ist nicht mehr Forderung, sondern Tatsache als der Glaube der Vorfahren. Wie aus der Pflicht eine Gepflogenheit, aus der Sittlichkeit Sitte wird, so wird aus dem Glauben durch die Autorität der Überlieferung Bekenntnis.[21]) Hier grenzt der Glaube an das **Glauben,** den theoretischen Glauben, ein Fürwahrhalten, das aus der Übung und Erfahrung die Begründung und den Entscheid bekommt. Das Glauben ist ein Nichtwissen dessen, was als Gegenstand und Inhalt des Glaubens „gewußt“ wird, oder nur angenommenes Wissen, indes der Glaube die „Wahrheit“ der Offenbarung in sich erfährt. Der gesittete Glaube behält gleichsam nur den Ritus bei; sein Motiv ist nicht die Besorgnis und die Erlösung, sondern

[20]) „Das ewige Ziel der ganzen Bewegung eines Volkes liegt immer und einzig in seinem Suchen Gottes, in seinem Trieb nach Gott, nach seinem Gott, unbedingt nach seinem eigenen Gott, so wie der Glaube an diesen Gott als den einzig wahrhaftigen dann zum Symbol des ganzen Volkes wird. Jedes Volk hat stets seinen eigenen Gott gehabt, das Volk — ist der Körper Gottes. Jedes Volk ist nur solange Volk, als es glaubt, daß es nur mit seinem Gott siegen und alle anderen Götter und Völker sich unterwerfen kann.“ Dostojewski, Die Dämonen I, S. 362/64.

[21]) Vgl. Tönnies: Die Sitte.

die Treue gegen die heilige „Sitte“, denn das Bekenntnis zur Autorität kommt der Sitte gleich. Diese Alterserscheinung des Glaubens als Sitte hat eigentlich mit dem religiösen Glauben fast nichts mehr als Äußerlichkeiten gemeinsam.

IIa. Anmerkungen über die „christliche Mystik“.

Wenn auch das Mystische und der Glaube verschiedene Grundverhalten und dementsprechende Gefüge darstellen, so besteht doch die Tendenz des Glaubens, als des wesentlich gemeinschaftlichen und gegenständlichen Verhaltens, über sich hinauszugehen. Der Glaube erscheint als eine Vorstufe und Unterstufe des Mystischen, indem das schöpferische und gegenstandslose Verhalten des Einzelnen über das empfangende und gehemmte Verhalten zur Gegenständlichkeit und in der Gemeinschaft hinausführt. „Die wahren Gläubigen bleiben nicht bei den von Christo verbürgten Gütern stehen, sondern wenden sich an die Quelle selbst“.[22]) Diese wahren Gläubigen, die „Wiedergeborenen“ (im Sinne Newmans), sind Gott nahe, Christus ist in ihnen, und sie werden mit Christus bei Gott stehen, wie es im Evangelium heißt. Die Betonung des individualen Momentes löst schließlich die Bindung in der Gemeinschaft, in der allein der Glaube durch den Einzelnen Gestaltungs- und Wirkungsmöglichkeiten hat, um zu einer Art „subjektiver Mystik“ im Glauben zu führen. „Wenn der Glaube unmittelbare Anschauung werden soll und nicht bei einem negativen Erfassen des Göttlichen stehen bleibt, sondern positiv das wahre Wesen desselben wahrnehmen will“,[23]) so kann das Mystische zur Beglaubigung und Bezeugung der Offenbarung Christi in einer Selbstoffenbarung, in einem mystischen Spiritualismus, dienen oder kann im visionären Sinne eine Vereinigung mit Christus in einer „Liebesmystik“ erzielen, ohne daß diese kontemplative Form des Glaubens in ihrer theologisch-kultischen Ausgestaltung eine eigentliche Mystik bedeutete, weil es sich nur um eine „Christus-

---

[22]) Brakel n. Ritschl: Gesch. d. Pietismus.

[23]) n. Helfferich: Christl. Mystik.

mystik“ handeln kann, bei der das Verhalten zu der Gegenständlichkeit wesensbestimmend bleibt.

Die Unterscheidung von der Mystik ist mit dieser ästhetischen Wendung des Glaubens verwischt, dagegen tritt sie klar hervor, wenn der Glaube in einer mehr ethischen Wendung, aus (prädestinativen und) eschatologischen Motiven heraus, als die Verheißung des Mystischen erscheint. Wenn darum in dem Traktate über der Bereitung und Erleuchtung des Glaubenslebens die Vergottung (d. h. die Vereinigung mit Christus in einem vollkommenen Leben nach dem „Übersprung“) gesetzt wird, so ist das Mystische durch den Übersprung von dem Glauben getrennt, und das Glaubensleben gilt als alleinige Möglichkeit des Religiösen in der Zeit. Die mystischen Spekulationen sind in der Hinsicht auf das Endverhalten gleichsam vorweggenommen, weil schließlich der Glaube doch die Verheißung erfüllt sehen will und in der Vereinigung mit Christus in Gott eingeht; sie stehen neben den Glaubenslehren, ohne daß das Wesensverhalten dadurch eine Veränderung erfahren hätte.

Wenn aber prinzipiell „von einer christlichen „Mystik“ gesprochen wird, so handelt es sich nicht um jene ästhetischen oder ethischen Grenzfälle, wo das Mystische in der Inspiration oder Vision oder Verheißung über den Glauben hinausführt, sondern um eine unberechtigte Wortübertragung, durch die der Glaube überhaupt als „mystisch“ erscheint, weil das Wort Mystik einen erweiterten Sinn erhalten hat, und so eigentlich die Gegensätze des historischen und unhistorischen, des gegenständlichen und ungegenständlichen Verhaltens verwischt werden. Ich führe als ein Beispiel dieser zu Verwechslungen neigenden Ansicht Nathan Söderblom an, den ich im folgenden mit seinen eigenen Worten möglichst wiedergebe.[24]) Er sagt, daß „das Christentum seine Mystik für sich habe, und daß es sich zwischen Glaube und Mystik nicht eigentlich um Grad-, sondern um Artunterschiede handle“. Nun aber stellt er

---

[24]) Zitiert n. Fresenius.

der eigentlichen Mystik, „der Unendlichkeitsmystik", die ethische Mystik, „die Persönlichkeitsmystik" gegenüber, indem er den Wortsinn der Mystik erweitert (und meint mit dieser Unterscheidung, dasselbe wie Eucken mit „universeller" und „charakteristischer" Religion). Jedenfalls ist die Verschiedenheit des ethisch-persönlichen Christusverhaltens und des ekstatisch-spekulativen Gottverhaltens aufgezeigt. Indem Söderblom aber an der Definition Pregers festhält, daß „mystisch sei, was sich auf ein Geheimnis beziehe",[25]) leitet er die Berechtigung, das Ethisch-Religiöse Mystik zu nennen, aus Bedingungen her, die traditionell christlich die Mystik als eine Fortsetzung des Mysteriums und nicht grade als die wiederholte Offenbarung bestimmen will.[26]) Die Mystik erscheint ihm als Fortsetzung und Umsetzung des Mysteriums, als dessen Abspiegelung im sittlichen Leben der Persönlichkeit und der Geschichte. Damit bleibt das Objektive der historischen Offenbarung die Hauptsache, die in der Folge erst Gemüt und Gewissen organisiert und im Erlebnis als „subjektive" Mystik reproduziert werden kann. Die Mystik wird etwas völlig Sekundäres, indem die Ewigkeitsfrage erst an dem Erlebnis des Offenbarers und Erlösers evident wird. Christus wird zu einem subjektiven Mysterium der Vermittlung der Gnade und Offenbarung, und Gewissen und Geschichte sind die Machtfaktoren des subjektiven Nacherlebnisses. Diese „Geschichts- und Gewissensmystik" erhalte nun durch Luther ihren streng ethischen und individuellen Charakter als „Berufsmystik"; soweit Sögerblom.

Es ist nur möglich, den Glauben als Mystik zu bezeichnen, indem man durch die Wortverwechslung die Grundverschiedenheit unterschlägt, denn selbst die mystischen Elemente die in den Glauben eingesprengt sind oder ihn überwinden, behalten die Merkmale des Verhaltens zu Christus, des gegenständlichen Verhaltens, bei, um eigentlich nur das Verhalten zur Gemeinschaft aufzulösen.

---

[25]) s. Herzogs R. E. Art. „mystische Theologie".

[26]) Das Mystische ist die Offenbarung selber, das Mysterium aber die historische Offenbarung.

Usteri hat die Grundverschiedenheit von Mystik und Glaube mit den Worten aufgezeigt: „Die Mystik, die eigentlich auf das Unendliche, Ungreifbare gerichtet ist, erhält, indem sie Kontemplation des Menschensohns wird, aus positiv geschichtlicher Offenbarung einen neuen, ihr zunächst fremdartigen Gegenstand, denn von Haus aus läßt sich die Kontemplation Christi mit der rein geistigen, bildlosen Versenkung in Gott kaum kombinieren. Der Zusammenhang ist ein künstlich gemachter, recht charakteristisch für die heterogenen Elemente, aus denen sich die „christliche Mystik“ zusammensetzte“.[27])

---

[27]) Usteri, S. 14.

III. A. Vom Gottmenschen und der Vergottung in der deutschen Mystik.

Da das Religiöse, als religiöses Leben, sich auf die Bestimmung der Existenz richtet, geht die Reflexion wesentlich auf das Göttliche, das sich zur Existenz verhält, und auf das sie sich im Wesen bezieht. Das religiöse Leitmotiv ist nicht die reine, „abgeschiedene" Gottheit, sondern vorherrschend der Gottmensch als der Ausdruck des Göttlichen in der Existenz, als die Verwirklichung des Wesens in der „abgeschiedenen" Menschheit, und die Vergottung als das gottmenschliche Erlebnis. Nur insofern das Göttliche sich im Menschlichen ausdrückt und ereignet, ist das religiöse Grundverlangen nach dem „Gottesgut" erfüllt, „d. h. ein göttliches Leben, das menschliches Leben ist oder wird".[1]) Wenn Gott Mensch und Mensch Gott wird, so ist in der Vereinung die Vollkommenheit ermöglicht, die das letzte Verlangen nach der absoluten Einheit des Wesens und Lebens fordert.

„Vergottung", das unmittelbare Gotterleben, bedeutet im Mystischen die Offenbarung und Entdeckung des Göttlichen im Menschen. Wenn das Göttliche sich in und als Existenz offenbart, weil es dem Menschlichen im Wesen innewohnt und sich seiner voll bemächtigen kann, so ist in dem Erleben des Göttlichen das Gottesgut unmittelbar angegeben. In der Vergottung ist das Gottmenschwerden nur die Verwirklichung des göttlichen Wesens in einem göttlichen Leben des Menschen aus der Aktualität seines Wesensgrundes heraus, der als „Gottesanlage" oder als „Gotteskeim" von vornherein gilt. „Es ist ein Etwas in der Seele, aus dem entspringt Erkennen und Liebe. Das

---

[1]) Nach Schwarz: Gottesgedanke, S. 173.

erkennt selber nicht, noch liebt es, es hat nicht Vor und Nach und wartet nicht auf ein Hinzukommendes. Es ist ewig dasselbe, das nur sich selber lebt — wie Gott."[2]) Aus diesem Seelengrunde, der als Ebenbild Gottes das Urbild der Seele darstellt, wird der „Durchbruch" des Wesens erfahren zu seiner eigenen überzeitlichen Wesenheit, nur „das Urbild der Seele in sich selbst ist Gott, in seinem Ausbruche ist es Kreatur".[3]) Die Seele bemächtigt sich ihres eigenen überwirklichen Wesens und ist in diesem Werke selber Gott. Das Göttliche, das Ewige, erlebt sich im Zeitlichen, in dem „Nu", der ewigen Gegenwart im Menschlichen, „darin Gott den ersten Menschen machte und darin der letzte Mensch vergehen wird",[4]) als in der einen gleichen Ewigkeit, der Ewigkeit in der Zeit. „Wenn Gott in sich ein Wesender ist sonder Anfang, so ist er im Reiche der Seele ein Wesender ohne Ende."[5]) Die Zeit wird vernichtet, wenn der Mensch „aus der Kreatur ausbricht", aus seiner Vereinzelung in Natur und Zeit herausgeht, und zugleich in seine übernatürliche und überzeitliche Einheit zurückkehrt, in seinen „Ursprung", da er stand in seiner ersten Ursache in dem Ureinen; und in diesem Durchbruch geschieht die Vereinung des Zeitlichen im Ewigen, des Vielen im Einen, des Menschlichen im Göttlichen.

Aber der Durchbruch des Wesens, der als ein „Werden Gottes in der Seele" bezeichnet wird, ist nur ein Stadium der Vergottung; erst in der „Rückkehr" ereignet sich über das Gottmenschwerden hinaus die endgültige Vergottung, das Gottheitwerden. Das Wesen, das heraus geboren ist in einer Form, der es als seiner eigenen Wesenheit aus sich in einem göttlichen Geschehen überzeitliche Existenz gibt, und der es sich stets vereint, muß diese „herausgeborene Form" durchdringen, wie alle Gegenständlichkeit, um in das „bloße" Wesen einzudringen, das alles in sich geschlossen hält. Dieses Hinausschreiten über alles Wesen

---

[2]) Eckehart B. I 173.
[3]) B. II 198, 196.
[4]) B. II 153.
[5]) B. II 195.

und über das eigene Wesen, über alle erschaffene und erschaffende Wesenheit, in das überwesentliche Eine, da Gott in sich selber ein Reich ist, ist ein Hinüberschwingen in die Einheit des göttlichen Wesens, als ob das Wesen sich selber durchdringe und seine Lebensformen als seine Verwirklichungen überwesentlich vereine.[6]) Dieser zweite Durchbruch, der „göttliche Tod", wird als ein „Entwerden Gottes in die Gottheit" bezeichnet, in dem das Wesen im Geschehen zurückfließt, das göttliche Leben sich und alle Form vernichtet[7]) und die endgültige Einheit des Wesens erreicht; so geschieht „die Zurückbringung Gottes in die Gottheit durch die Seele".[8]) Die Vereinheitlichung oder Verwirklichung des Wesens als der Aufgabe der Seele ist gelöst.

Dieses göttliche Geschehen bis zur absoluten Einheit hat Meister Eckehart am Trinitätsprozesse dargestellt, indem das Seelische im Metaphysischen sein Gegenbild findet.[9]) Da er aber das göttliche Werden im Gottmenschen erklärte als die ewige Geburt des Gottsohnes, identifizierte er es zugleich rationalistisch mit dem Werden des göttlichen Wortes, des Logos, im Gottmenschen. Damit ist das religiöse Gotterleben im Sinne der christlichen Gnosis und Scholastik in einen Erkenntnisprozeß verwandelt. Über den Trinitätsprozeß aber, verstanden als das Werden Gottes, stellte er die unterschiedslose, unwandelbare Einheit, die Gottheit, mit Benutzung der negativen Theologie und des Plotinismus, um das Entwerden Gottes in die Gottheit, die absolute Einheit, darzustellen.

In dem Mystizismus Meister Eckeharts entspricht dem Geschehen der Seele der Hervorgang und die Rückkehr der drei Personen oder Potenzen. Weil Gott mit seiner

---

[6]) Vgl. Eckehart, B. I 201.

[7]) Vgl. B. I 194, 148, 207.

[8]) Schwarz, S. 374.

Anmerkung: Es ist bei der Unsicherheit der überlieferten Texte von einer genauen Zitierung meist Abstand genommen, die Darstellung ist sonst paraphrasierend.

[9]) Vgl. zum philos. Eklektizismus der deutschen Mystik die Texte von Spamer, Denifle, Büttner, die Kritik und die Kommentare von Denifle und Preger, Bach und Lasson, Schwarz, Delacroix u. a. m.

„Natur“ in der Seele ist, gebiert er seinen eingeborenen Sohn in sich und in sie, (zwischen dem eingeborenen Sohn und der Seele ist kein Unterschied[10])). Gott ist ein Wesendes, das sich auswirkt im Sohne, der die Lebensform, die Verwirklichung des Wesens zu dem überwesentlichen Einen bildet. Denn „Gott ist ein Wesendes, aber das Wesen ist nicht schon „Gott“.[11]) Gottes Natur muß ihr Werk tun in der Seele, so sehr bedarf Gott des Menschen, daß sein göttliches Leben auf ihm beruht. Gebären und Geborenwerden ist ein Wesen und Leben“,[12]) so ist die Menschheit als der Sohn Gottes das Leben des göttlichen Wesens, das sich in ihr verwirklicht. Indem die göttliche Natur, als die zeugende Macht, sich in den Personen als Besonderung und Gestalt selbst setzt, sind diese „göttlichen Lebensformen“ in der Menschheit ausgebreitet. Die Menschheit ist der Sohn Gottes, d. h. das göttliche Selbsterkennen in Person. In der Personwerdung als einem ewigen Moment des göttlichen Geschehens ist in aller Vielheit die Einheit des göttlichen Lebens bewahrt. Gott erkennt sich nicht in dem rein transzendenten Logos, sondern in dem einen Leben des Logos, das sich in der Fülle menschlichen Wesens als das gleiche ausspricht. Das Gottsohnwerden ist ein ewiges Aussprechen des göttlichen Wortes in einem göttlichen Leben, das alle Gottmenschheit einbegreift. In der sich offenbarenden Gottmenschheit empfängt das Göttliche sein ausgebreitetes und gesammeltes Leben als ununterbrochene Selbstoffenbarung im Sohne. Die „Gottgeburt“ ist die Möglichkeit jeder Seele, und die Gottmenschen sind nur die ersten Vorläufer der Seelen, deren Leistung die Vollbringung des göttlichen Geschehens ist. „Gott ist Mensch geworden, damit ich als Gott wiedergeboren werde, derselbe wie er.“[13]) „Daß Christus selig ist, macht mich nicht selig, sofern ich nicht selbst als

---

[10]) Vgl Pf. 377, 163, 620. B. II 190—198.
[11]) B. II 195.
[12]) B. II 57.
[13]) B. I 32, 142.

Gottessohn geboren werde."[14]) „Niemand kommt wirklich zum Sohne, als wer selber Sohn ist oder wird."[15]) „Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott werde." (Augustin.)

Die Seele kann nicht stehen bleiben in der Vereinung mit dem Logos, in der Gottsohnschaft, sie muß durch Gott in den Personen zur Gottheit durchdringen. Sie gebärt Gott den Sohn wieder, um in den „einfältigen Grund", „die stille Wüste" der Gottheit einzugehen. Denn die Seele sucht nicht die Person, die noch in das Bereich der Mannigfaltigkeit und Unterschiedenheit fällt, sie durchbricht ihr ewiges „Urbild", Gott in der Person, und dieser Durchbruch ist mehr als ihr erster Hervorgang. Sie ruht in der ewigen Einheit, in der absoluten Gottheit, nicht in der Leere ihres schöpferischen Anfangs, sondern in der Fülle ihrer Vollendung, indem sie Einheit *geworden* ist. Daß Gott in der Seele lebt, ist ein höherer Standpunkt, denn daß die Seele in Gott lebt.[16]) Also bringt sie sich und Gott, das gesamte göttliche Geschehen in die Gottheit zurück. — „Die Seele hebt Gott und sich auf in Gott"[17]) und ist nicht vereint, sondern eines mit der Gottheit als der vollendeten, verwirklichten göttlichen Wesenheit.

---

[14]) Lasson, 205, 318.
[15]) B. II 88.
[16]) B. II 195.
[17]) B. II 75.

III. B. Vom Gottmenschen und der Erlösung im Glauben.

Im Glauben wird das Problem des Gottmenschen (als des Ausdrucks der wesentlichen Einheit des Göttlichen und Menschlichen) zum Paradox, im Sinne Kierkegaards, weil das religiöse Verhalten sich spezialisiert auf Christus, die Existenz des Göttlichen, Ewigen in der historischen Persönlichkeit. Die Reflexion des Glaubens hat nicht das Thema der ursprünglichen und endgültigen, durchgehenden Einheit des göttlichen Wesens und Geschehens, sondern die Einheit als ein einmaliges, historisches Ereignis. Im Mystischen ist das Göttliche ewig im Geschehen und erscheint als Ewigkeit in der Zeit, als die Gegenwart, die dem Wesen immer gegenwärtig ist und in dem Nu erlebt wird. Die Gestalt des Ewigen in der Existenz ist das ewige Erlebnis und Erzeugnis des Wesens, für das alle Zeitfolge in der Einheit des zeitlosen Geschehens aufgehoben ist, so daß die unmittelbare und ununterbrochene Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, des Ewigen und Zeitlichen, das „Werden Gottes“, jederzeit stattfinden kann.

Im Glauben dagegen kann nicht das Werden (oder Sein) des Göttlichen als das ewige Geschehen bestimmt werden, denn das Dagewesensein des Göttlichen (in der Historie Christi) wird zu einer Bestimmung des ewigen Seins, weil das Ewige als einmaliges Ereignis in einem bestimmten Zeitraum angesehen wird, in der Vergangenheit, und in der isolierten Form besteht, so muß das Ewige in einer einzelnen, charakterisierten Persönlichkeit Gestalt gewinnen, deren Leben und Sterben religiös bedeutsam wird. Das Faktische dieser Persönlichkeit dient als Vorbild des Lebens oder als Erlösung vom Tode, da in der Historie das ewige Leben für alle Zeiten gewonnen sein soll. Die

Historie des Ewigen ist das Paradox. Das Ewige, Göttliche in der Existenz ist vergangen, damit ist die Historie eigentlich abgeschlossen und aufgehoben. Indem aber eine Offenbarung und Vermittlung gegeben ist, die endgültig zu sein beansprucht und doch an die gegenwärtige Existenz übergeben ist, so hat sich damit eine geschichtliche Vermittlung, die Überlieferung, gebildet, durch die die Historie zur Geschichte wird und eine bedeutsame Beziehung auf die gegenwärtige Existenz bekommt. Durch die Überlieferung kann das historische Ereignis zum Eigenerlebnis, zur Eigenoffenbarung werden, und ist ein Verkehr mit dem Göttlichen bestätigt, der die Verwirklichung des Gottmenschlichen durch Christus nunmehr in einem gemeinsamen Leben mit Christus und einer Gemeinsamkeit im Tode mit Christus ermöglicht, denn durch Christi Tod ist die Beziehung hergestellt worden. Christus aber, der in die Gegenwart hineinragt als geschichtlicher Tatbestand, ergibt die weitere Möglichkeit der religiösen Selbsterfahrung, mit Gott verbunden zu sein. Darum ist nicht die historische Biographie der Christuspersönlichkeit bedeutsam, sondern der Christus für uns, der Erlösende, der den Sühnetod als Heilswerk leistete, oder der Christus in uns der Gesetzgebende, dem als dem idealen Vorbilde nachgefolgt werden kann. Christus bedeutet dann in der Geschichte die ethische Liebesgesinnung und Willensvereinigung, die Gotteskindschaft und Nächstenliebe des einzigen Gottmenschen.[18]) Luther sagt: „Es ist nicht genug gepredigt, wenn man Christo Leben und Werk obenhin und nur als Historie und Chronikengeschichte predigt, sondern es muß also gepredigt werden, daß mir und Dir der Glaube daraus erwachse und erhalten werde, welcher Glaube daraus erwächst und erhalten wird, wenn mir gesagt wird, warum Christus gekommen, wie man seiner gebrauchen und genießen soll, was er mir gebracht und gegeben hat . . . ."[19])

Der historische Gottmensch läßt eine unmittelbare und

---

[18]) Vgl. Wobbermin: Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft.

[19]) Luther: Freiheit eines Christenmenschen, 18.

gegenwärtige, gottmenschliche Vereinigung unmöglich erscheinen. Wenn die Existenz des Göttlichen einmalig und vergangen ist und die jetzige Existenz sich doch auf sie beziehen und durch sie rückläufig bestimmen soll, so kann das Gottesgut nur durch Vermittlung des historischen Göttlichen erlangt werden, nicht in einer unmittelbaren Verwirklichung der Vergottung, sondern nur in der angeeigneten Möglichkeit, (in der Überlieferung und Nachahmung), der Erlösung. Der dagewesene Gott bestimmt die Existenz ebenso wie der Hinblick auf den wiederdaseienden Gott. Die Bestimmung der Existenz durch das Göttliche, das sich zur Existenz verhält, muß zu einer unendlichen Forderung werden, in die endliche Existenz hinein- und herauszudringen, da das Ewige nicht gegenwärtig existieren kann. Die religiöse Dialektik also zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, die das Leben ins Absolute hebt und aufhebt, kommt nicht zu Ende, sondern muß bei der Feststellung der einmaligen Göttlichkeit des Lebens stehen bleiben. „Gott ist für uns keine Wirklichkeit außer im Gottmenschen Christus",[20]) oder wie Luther in den Tischreden sagt, „daß man Gott nicht außer Christo erkennen könne, der Vater ist zu hoch, darum saget er: ich will einen Weg geben, darauf man zu mir kommen möge, nämlich Christum, an den glaubet, hanget an ihm, so wird sichs zu seiner Zeit wohl finden, wer ich bin. Wir können nicht ausdenken, was er sei, viel weniger, was er gesinnet ist, er wird nicht begriffen, will auch ungefasset sein außer Christo".

Die Distanz zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen ist zwar in dem historischen Gottmenschleben überbrückt, aber es bleibt doch nur dieser Weg. Mit der historischen und darum persönlichen Gestaltung des Göttlichen ist das religiöse Verhältnis als ein Verkehr von Person zu Person bestimmt. Das Göttliche, das in der Historie personifiziert ist, ergibt also ein innerliches Verhältnis zur Eigenperson und zur Persönlichkeit überhaupt. Das Gottesverhältnis wird ein Persönlichkeitsverhältnis mit der

---

[20]) Solowjew: Die geistigen Grundlagen des Lebens, S. 5.

bestimmten Gefühlsbetonung der Liebe, die sich nur auf die Person des Göttlichen in der Existenz beziehen kann, insofern Liebe ein Individualisierungsmoment birgt, das der universalen Tendenz des Religiösen gleichsam in der Verengerung und Beschränkung Charakter verleiht. Da der natürliche Zustand des Menschen als ein Außergott- und Ohnegottsein angesehen wird, ohne die Vermittlung des reflektierten Zustandes zu wissen, so führt die Liebe aus der Fremdheit und Getrenntheit heraus und überwindet die Trennung. Durch die Liebe ist die Verheißung des geeinten Lebens für alle beibehalten. Das Göttliche hat das Menschliche einmal angenommen, indem es aus Liebe Mensch ward, und das Menschliche hat zu Gott in der Liebe zu Christus einen Weg gefunden, aber der Glaube kann doch nur in der Voraussicht bei Gott sein, denn zu Gott als dagewesener Existenz kann nur in der Perspektive auf dem wiederdaseienden Gott eine Beziehung bestehen, in der Annäherung der Erwartung, nicht nur Erben Christi zu sein, sondern selber Christusse. „Wir werden allesamt Götter werden und werden den ganzen Christus haben, wir sind Glieder Christi, Christus unsere Glieder, jeder Teil ist der ganze Christus. (Symeon, der neue Theologe.)[21])

Weil das göttliche Geschehen nicht aus dem Wesen herausgehen und wieder in es zurückkehren kann, und also das Göttliche nicht als des Wesens eigene Offenbarung hervortritt, sondern in es eintreten muß als fremde, angeeignete Offenbarung, so bleibt das Göttliche vorläufig gegenständlich und besteht „vorgeformt“ in seiner historischen Wirklichkeit. Zugleich aber ist doch das Göttliche an das Wesen herangebracht in der Person Christi, und es kann in dieser Beziehung (der Liebe) durch die Vermittlung erreicht werden, sodaß zuletzt eine Annäherung (und Durchdringung) in Aussicht steht. Das göttliche Leben, das von dem jenseitigen Göttlichen aus geschah, ist der gegenwärtigen Existenz ein fremdes Mysterium. Weil das Göttliche nur gewesen ist und nicht wird, da es der Existenz enthoben ist,

---

[21]) Buber: Ekstat. Konf., S. 44.

die es in einem historischen Leben einmalig in sich aufgenommen und aufgehoben hat, so führt der Glaube ein posthumes Leben, als das Religiöse nach Christus, ein Nachleben, das durch die Vermittlung Christi ein neueres und volleres Leben werden kann, indem Christusleben in es eingeht. Die in Christus leben, die Wiedergeborenen, sind im Grunde und am Ende werdende Christusse, da die unendliche Perspektive in der Erwartung bewahrt bleibt, daß doch schließlich das erneute Leben, mit Christus gleichzeitig, an dem göttlichen Leben teilhabe und wie das Vorläufige im Endgültigen, wie das Verlorene im Gefundenen, sich aufhebe.

Im Glauben tritt nicht die „Vergottung" im Sinne der Vereinung, sondern die „Erlösung" hervor. Weil die Bestimmung jeder Seele, die inwendige Geburt des Göttlichen zu erleben und zu vollbringen, eine unendliche, unausführbare Aufgabe wird, muß die Offenbarung des Göttlichen auswendig sein; die Existenz kann sie nicht wesentlich aus sich herausbringen, sondern muß sie als ein fremdes Gut aneignen. Sie ist ihrer selbst nicht mächtig und besitzt das Göttliche nicht, das nur Christus zu eigen ist. Das Gottmenschliche geschieht nicht in und aus dem Menschlichen, als ein göttliches Leben im Menschen, das sich im Gottmenschwerden aus sich übersteigert, sondern das Göttliche muß sich zum Menschlichen herabbeugen, das Gottmenschliche, das göttliche Leben ist für den Menschen von Gott aus in Christo geworden und gewesen. Es handelt sich also nicht um eine „Vergeistigung oder Verinnerlichung des Menschen", sondern um eine Verkörperung Gottes. Die „Gottesgeburt" bedeutet hier das göttliche Leben im Fleische und stellt ein einzigartiges Ereignis dar. Weil dieses Mysterium aber als Offenbarung geschehen ist, kann das göttliche Leben (anschaubar in Christus) in den Menschen durch den Gottmenschen hindurch einziehen, denn Gott ist Mensch geworden und gewesen, Christus ist für uns gewesen, damit das Gottesgut dem Menschen verbürgt sei. „Die Gottheit muß werden, wie wir sind, damit wir werden, wie sie ist." (Irenäus.) Die mittelbare

und schließliche Vereinung mit dem Göttlichen durch das vorgelebte Gottmenschliche hindurch ist die Erlösung, denn göttliches und menschliches Leben haben sich in Christus als der Offenbarung und dem Mysterium vereint, und in sein Leben ist das Leben der Menschheit hineingenommen und des Gottesguts teilhaftig geworden.

Paradigma, Mythos und Logos.

Das religiöse Verhalten zu dem einzigen, historischen Gottmenschen ist nicht Gotterleben, sondern Christuserleben, indem sich die Existenz dem Göttlichen in der Person anformt und umbildet in einem „Christusleben", dem Nachleben Christi (Imitatio) und dem Wiedergeborenwerden mit Christus (Regeneratio), dem Glauben an und in Christus. Damit ist das religiöse Verhalten mehrgliedrig, es steigt von der Gottlosigkeit zur Gottgemeinschaft auf durch Reinigung oder Bereitung und Erleuchtung oder Erlösung hindurch zu der endgültigen „Vergottung". Jedenfalls geschieht die „Erlösung", durch das Leben Christi mit dem Göttlichen ermöglicht, (in Nachahmung und Aneignung). Christus ist nicht nur für uns gewesen, er muß schließlich auch in uns werden. Weil Christus doch immer wieder nur als der vorläufig einzige Gottmensch gedacht wird, als der alleinige Urheber des Geschehens, so ist der Mensch in seinen Stand der Gottmenschheit zu kommen berufen. Christus wird zu dem ewigen Vorbild, als das sittliche Ideal und der göttliche Gesetzgeber. Der Gottmenschgedanke ist als Vorbild wesentlich ethisiert, weil die Existenz sich noch umformt und ein göttliches Leben „auf Erden" bezweckt wird, das „ein Vorgeschmack des ewigen Lebens" ist. Der ethisierte Gottmenschgedanke, der paradigmatische Gottmensch, soll in einem evangelischen Leben verwirklicht werden, einem Mitgöttleben in der Welt. Ich werde das Paradigma am Beispiele des Traktats darstellen.

Der Gedanke des vorbildlichen Gottmenschen ist mit dem Gedanken des erlösenden Mittlers eng verbunden gewesen. Weil der Mensch nur durch Vermittlung zu dem Göttlichen gelangt, womit doch das Gottesgut gegeben ist,

so ist die Vermittung und Erlösung die Tat des Mittlers, des Gesendeten, (des Messias). Der Mittlerbegriff gibt eine Überbrückung des transzendenten Gottesbegriffs. Die Einzigartigkeit des Gottmenschen wird durch den Mittler, der die Aufgabe der Erlösung hat, gesteigert. Das vorgelebte Leben errang das Gottesgut für den Menschen in einer Sühnetat, die das Leben des Menschen in Gott begründete und befreite. Der paradigmatische Gottmensch war als das ewige Vorbild das Ideal und Gesetz des Nachlebens und barg die Möglichkeit einer Einzelerlösung und Berufungsgemeinschaft in Christus, den individualen und sozialen Gedanken der Nachfolge Christi in sich. Der messianische Gottmensch als der Täter und Zeuge der Erlösung gibt die Offenbarung und Stellvertretung der Menschheit und damit den universalen Gedanken einer Stiftungsanstalt ab, die sein Erbe antritt in der Zwischenzeit und die Erlösung verwaltet. In dem Mittlergedanken ist die Historie des Göttlichen für die gesamte Menschheit bedeutsam geworden; das Ideal richtet sich an die Berufenen, die Offenbarung ergeht an die Allgemeinheit.

In der Überlieferung erster Hand wird die Offenbarung des Mittlers zum Mythos. Im Sinne Platons bedeutet dieser Mythos n a c h der Offenbarung „einen Bericht von dem göttlichen Geschehen als einer sinnlichen Wirklichkeit". Der Mittler und Erlöser wird zum Heros, der in der Tat der Offenbarung die Vermittlung sichtbar vollbringt. Die Offenbarung als der Ausdruck und die Bezeugung des göttlichen Wesens und Erkennens des Mittlers wird nach der Verkündigung und Überlieferung zum Mysterium und Dogma. Sie sind der Grund für die Geschichtlichkeit des Religiösen, das dann immer erst in der Folgezeit durch diese Vermittlung zugänglich ist. Als die Darstellungs- und Denkform des Religiösen in der Geschichte, der Überlieferung, erscheint der Mythos. Der Mythos ist der Erkenntnisausdruck des Glaubens an die göttliche Historie. Denn das Göttliche als historisches Ereignis und die Offenbarung des Mittlers als historische Verkündigung ergeben für den Glauben ein historisches Verhältnis, das in der Gemeinschaft der Überlieferung soziologisch be-

deutsam wird. Er hat zugleich den Wahrheitsanspruch der Offenbarung, die als „objektivierte religiöse Erfahrung" (Wobbermin), theologisch konstitutiv wird. Die besondere Gestaltung des Göttlichen wird also in dieser primitiven Geschichte der Überlieferung für die Allgemeinheit dargestellt. Im Mythos als dem Vermächtnis der Offenbarung wird Christus, der Urheber, zum Stifter, da die göttliche Tat für den Menschen der Gemeinschaft der Nachfolge überliefert und überantwortet ist und ein anvertrautes Eigentum der Geschichte für die geworden ist, an die die Offenbarung erging, und die in der Annahme der Offenbarung durch die Lehre in der Folge einander verpflichtet und verbunden worden sind. Die Geschichtlichkeit des Mythos wird weiterhin im Kulte zu einer Beziehung zu dem eigenen geschichtlichen Werden und Gestalten des Glaubens. Der Mythos wird zum Mysterium, indem der Kult in den Vordergrund des Offenbarungsglaubens tritt und die Lehre der Offenbarung wie das Leben des Heros zur Darstellung benutzt wird. Es bildet sich eine Technik heraus, die die Wiederholung und dauernde Gestaltung der göttlichen Historie übernimmt und die Offenbarung als Inhalt des Kultes gleichsam als Mysterium, als Geheimnis, nur den Berufenen übermittelt. Die Allgemeinheit hat sich bereits in ihrer Stellung zur Offenbarung gespalten, obwohl diese als historische Offenbarung, (als Mysterium,) als Besitz der Gemeinschaft ihren allgemein gültigen Anspruch beibehält, gehört sie aber doch nur den Berufenen (eines bestimmten Standes) nunmehr zu. Der Mythos als der Ausgangspunkt der kirchlichen Entfaltung des Religiösen ist also der Ausdruck der ersten religiösen Vergesellschaftung, der eigentlich soziologisch schöpferische Ausdruck des Glaubens, indem er zugleich partikular und universal, als Eigentum und Sendung, in Kult und Mission ein Ethos aus sich hervorgehen läßt, für das der Gottmensch zum Gesetzgeber und Erlöser in Lehre und Kult dargestellt wird.

In den Gesetzgeber- und Erlöserbegriff des historischen Gottmenschen ist in der Glaubensentwicklung (oder besser der Entwicklung der Theologie) der ersten beiden Jahr-

hunderte nach Christus der Logosbegriff hineingedrängt worden. Dieses Fremdelement des hellenistischen Logosbegriffs, durch den der überzeitliche Gottsohn an die Stelle des Gottmenschen trat (oder vortrat), hat den Anstoß zur Entwicklung der Theologie gegeben, die damit, wie die Kirche im Mysterium, das Erbe der Antike im Dogma übernimmt.

Das Vorbild wird zum Urbild hypostasiert, da der historische Christus nur den vorzeitlichen Christus — Logos darstellt. Der historische Christus wird zum ideellen Christus. Er ist das Urbild der Menschheit in Gott („die Entelechie der Menschheit") (Bach) als die Verselbständigung des Vorbildes in einem Gegenbilde. Darum ist das religiöse Verhalten nicht Nachfolge, sondern Christusbetrachtung (Contemplatio) und Christuslehre (Dogma), mit der Gleichsetzung des Logos und des Christus hat die Christologie das Christuserleben überwunden. Christus wird ein vorzeitliches Geisteswesen, eine göttliche Potenz und Person in dem Trinitätsprozesse, indem in der göttlichen Selbstbewußtwerdung der Vater sich in den Sohn gebiert, als Logos, als ein geistiges Bild, darin er sich ausspricht und erkennt, und zugleich in dem Christus sich als menschliches Leben erzeugt. Der Gnostiker Valentinos sagt „Logos ist Zoë", d. h. göttliches Leben. Der Logos ist verstanden als der Hervorgang des ewigen Wortes aus Gott, als der „Christusgeist". Durch die Umdeutung des philonisch-kosmologischen Logos (des Schöpfungswortes) in den patristisch-ethisierten Logos (des Erlösungswortes) ist die Übersetzung des Logos in das menschliche Leben, das Mysterium der Fleichwerdung, zugleich die Offenbarung der Erlösung der Menschheit, als dem „Christusleib"; der Christus-Logos ist ein überzeitliches und zeitliches, ein dem Menschlichen gegenständliches und zugleich zuständliches Prinzip, (wobei die Unterscheidung der Schöpfung der Welt und der Zeugung des ewigen Wortes besteht).

B e m e r k u n g: Nur ausnahmsweise stehen in dem Traktate Stellen, die auf einen Christus-Logos-Gedanken

Bezug haben können. So hat man den Ausdruck „persönlicher Unterschied“ in Gott (Kap. 31, 43), wie er auch bei Eckehart vorkommt,[22]) derart gedeutet, und den Satz, daß Gott alle Eigenheit fernbleibe, „nur soviel als ihm Not ist zur Persönlichkeit“ (Kap. 32) als trinitarischen Gedanken angesprochen (Lasson, dagegen Reifenrath). Das Traktat hat von Eckehart die Ineinssetzung der Geburt des Sohnes in der Seele und der ewigen Personwerdung als ein Moment des göttlichen Geschehens übernommen, ohne doch das Göttliche in seinem Wirklich- und Förmlichwerden in der Person in dem immanenten Geschehen der Seele und Gottes darzulegen, denn es ist nirgends von dem Gottsohn als dem besonderten Gegenstand der göttlichen Selbsterkenntnis im Logos die Rede und das dritte Moment des Göttlichen im Trinitätsprozeß überhaupt ausgelassen, weil es nur darauf ankommt, das göttliche Geschehen in dem vollendeten Gottmenschen Christus zu zeigen. So erscheinen die angeführten Sätze nur als Inkonsequenzen einer unselbständigen Metaphysik in den durchaus ethischen, paradigmatischen Gottmenschgedanken eingeschaltet zu sein;[23]) das Seelische läßt den metaphysischen Überbau nur jeweils zur Erklärung zu.

Der paradigmatische Gottmensch in dem Traktat.

Glauben heißt das unendliche Interesse an der Wirklichkeit einer anderen Existenz haben, nach einer Wirklichkeit fragen, die nicht die eigene ist (nach Kierkegaard). Weil der Gehalt des Glaubens die Existenz des historischen Gottmenschen ist, eine fremde Wirklichkeit, darum ist die Verwirklichung des religiösen Verhaltens historisch bestimmt als ein Nachleben, als Nachfolge. Dem Paradox entspricht das Paradigma. Man kann die Nachfolge einen

---

[22]) Eckehart, Pf. 174, 318, 335.

[23]) Pfeiffer: Pr. 54 (S. 174 Z. 30), 103 (S. 335 Z 33), Tr. 15 (S. 540 Z. 38) u. Pr. 99 (S. 318 Z. 7). Letztere Stelle bei B I S. 163 undeutlich.

praktischen Mythos nennen, in dem der Heros zum Lehrer wird. „Man muß eine Form, ein Exemplar haben, daran man lerne, und man muß dem Lehrmeister glauben und nachfolgen.“ [24]) Denn der Gottmensch gibt die Veranlassung und Bedingung für das Leben, das sich durch seine Vermittlung das Göttliche allein aneignet. In dem Traktat steht die Nachfolge im Mittelpunkt der ganzen Predigt, gestützt einerseits von dem Vorbildgedanken, andererseits von dem Sündenbewußtsein. Christus ist durchaus als Vorbild gedacht, als das sittliche Ideal, weshalb das endgültige Gottmenschwerden, das Christuswerden, weniger als das vorläufige „Christusleben“ bedacht ist; die Bereitung und Reinigung, danach die Erleuchtung treten mehr hervor als die Vereinung. „In einem schweigenden Inbleiben in dem inwendigen Grunde der Seele und einer verborgenen Geduldigkeit und Willigkeit — ist der Weg zum letzten Ende, der den Menschen in dieser Zeit überkommen mag, gegeben: das ist ein leibliches Leben Christi.“ [25]) In dem Traktate wird dieser Weg angegeben.

Weil das Göttliche sich offenbart hat, wird ein Verlangen nach dem Gottesgute in dem Menschen geboren, das ein „Ziehen des Vaters“ veranlaßt (der Vater ist das einfältige Gut), und also liegt die Bereitung zu dem Christusleben nicht in dem Vermögen des Menschen, sondern in dem Willen Gottes, der den inneren Menschen zu sich zieht und ihm zuströmt. Der „Gehorsam gegen das in uns werdende göttliche Leben“ ist die Forderung des Göttlichen, daß der Eigenwillen zum Gehorsamswillen, dem Sohneswillen, werde. Der Mensch kann nur leidend mitwirken in der Gottwilligkeit, der Gelassenheit, darin der Mensch um des inwendigen Leidens an der Sünde willen sich an Gott hält und alles läßt, was nicht Gottes ist und seinen geschaffenen Willen in den ewigen Willen aufgibt. Denn dem Menschen gehört nichts zu, was man gut nennen kann (Wesen, Leben, Erkennen, Vermögen), das gehöret alles

[24]) U. Kap. 22.
[25]) Kap. 23.

Gott zu.[26]) Darum muß der Mensch den Eigenwillen lassen, der sich der Dinge bemächtigen und sie besitzen will, und muß in dem Gehorsamswillen Gott alle Dinge überlassen, daß er ganz Gottes Werkzeug oder eine Wohnstätte Gottes sei, besessen von Gott und seiner selbst ungewaltig.[27]) In dem vollkommenen Gehorsam, der Selbstvernichtung des Willens wird der Mensch wieder geboren Die Wiedergeburt ist die Willenseinkehr in Christus. Soll der Schöpfer hinein, so muß die Kreatur hinaus.[28]) Christus ist der Zeuge des gottwilligen Lebens, denn in ihm ist der Gehorsam wieder auferstanden, die andere Geburt des Menschen geschieht in Christus. Der Wiedergeborene ist Christusbruder und Gotteskind.[29]) Aber in der Zeit ist die völlige Willensvereinigung nicht möglich, sie kann nur in dem Christusleben vorgeschmeckt werden, es währet, solange das Leben währet, daß der Mensch zunichte und Gott alles wird.[30]) „Wenn es möglich wäre, daß der Mensch aus sich selber ginge und eins mit Christus wäre, dann wäre er von Gnaden, was Christus von Natur war. Man spricht, das kann nicht sein (wegen der Sünde), daß der Mensch vollkommen sei, wie Christus, doch ist es möglich, daß er ihm nahekommt.[31]) Vor seinem Tode kann der Mensch nicht zu Christus kommen.[32]) Das inwendige Leben mit Christus hebet erst an nach diesem, dann erst wird Gott selber der Mensch.[33]) Wo Gott und Mensch eins sind und doch Gott der Mensch ist, da ist wahrhaft Christus, „aber der Mensch muß wie Christus das Leben durchleiden, denn auch Christus kam erst dazu, da er den leiblichen Tod durchgangen und erlitten hatte; könnte es sein, daß ein

---

[26]) U. Kap. 2.
[27]) Kap. 22.
[28]) Kap. 53.
[29]) Kap. 16.
[30]) Kap. 24.
[31]) Kap. 16.
[32]) Kap. 29.
[33]) Kap. 53.

Mensch in der Zeit dazu komme, so wäre Christus dazu gekommen.[34]) In dem Christusleben überkommt den Menschen die Erleuchtung, die Offenbarung des göttlichen Geschehens, das der Gehorsam bereitet hat. Denn wer Christusleben weiß und bekennet, der weiß und bekennet auch Christus, und wer an Christus glaubt, der glaubt auch, daß sein Leben das beste Leben sei, das je ward, und also viel Christusleben in einem Menschen ist, also viel ist auch Christus in ihm. Wo dieses Leben ist, da ist und lebet Gott selber.[35])

Damit hat der Ethizismus des Vergottungs-, richtiger, des Erlösungsgedankens in dem Traktate die Einmaligkeit des historischen Gottmenschen überwunden, indem Christus in dem Menschen ist und aus ihm wird. Das historische Erlösungswerk Christi wird zum Symbol und der Vollendung dessen, was im Glauben gewirkt werden soll. Der Christus in uns steht dem Christus für uns noch nicht gegenüber, (wie es dann der spätere Spiritualismus entwickelte, der den inneren Christus als identisch mit dem Christusgeiste dem Christus im Fleisch gegenüber stellte unter Zuhilfenahme der Logosspekulation), denn der innewohnende Christus und der vorbildliche Christus sind in dem ethischen Geschehen des Christuslebens verbunden. In dem lebendigen Glauben ist die Möglichkeit der unmittelbaren Erfahrung des Gehalts der Offenbarung nacherlebbar in der Erleuchtung, aber von dem Nachleben Christi vorbedingt und abhängig.

Es heißt nicht wie gelegentlich bei Eckehart, daß die Seele „Gott gemacht habe in ihrem Geschöpftwerden",[36]) sondern Gott wirkt und entwirkt die Seele, er überkommt sie und setzt sich durch sie hindurch, sodaß das Gottmenschwerden von dem transzendenten Wesen ausgeht, um durch das immanente hindurch zu gelangen. Der Mensch, dem Christus innewohnt, in dem er wieder geboren wird, ist Christus' Bruder und Gottes Kind. (Bischof

[34]) Kap. 29.
[35]) Kap. 45.
[36]) B. I. 198.

Albrecht erläutert den Satz, daß die Vergotteten Götter sind und der Götter Kinder und der Götter Väter: „Die Götterkinder sind die, die die heiligen Schriften lesen und sie innerlich verstehen und üben mit guten Werken. Aber Götter sind die, die in Gott tot sind und an denen nichts mehr lebet denn Gott; und der Götter Väter sind die Vollkommensten, da Gott nicht allein lebet in ihnen, sie leben auch in Gott, denn in ihnen ist des ewigen Lebens Anfang.“ [37])

Indem das Traktat mystizistische Motive aufnimmt, die mit seinen eigentlichen Grundlagen nicht ohne weiteres in Einklang zu bringen sind, wird der Widerstreit der metaphysisch-systematischen Konsequenzen und ethisch-historischen Forderungen offenbar. Die eingeschobenen und übernommenen Motive aber werden derart abgewandelt, daß sie nur eine untergeordnete Rolle mitspielen, ohne den Standpunkt wesentlich zu beeinträchtigen, da sie nur zur Erklärung jeweilig herangezogen werden. Es muß derart pragmatisch (und historisch) aufgefaßt werden, wenn die Unterscheidung von Gott als Gottheit und Gott als Gott im 31. Kapitel aufgenommen wird, um über die scholastische Distinktion hinaus zu mystizistischen Gedankengängen Anlaß zu geben. Es heißt in dem Traktat: „Gott als Gottheit gehöret nicht zu weder Willen noch Wissen oder Offenbaren, noch Dies, noch Das, das man zu nennen, auszusprechen oder zu denken vermag, er ist das „vollkommene Nicht“ (vgl. Kap. 1). Aber „Gott als Gott gehöret zu, daß er sich selber bekenne und liebe und sich selber offenbare in ihm selber, und dies noch alles ohne Kreatur“. Indem Gott als Gott aber gewirkt und geübt haben will, was in ihm „ein Wesendes und noch nicht ein Wirkliches und Wirkendes ist“, „das gehöret Gott zu, wie Gott Mensch ist“, und Gott lebet in einem göttlichen oder vergotteten Menschen. Da gehöret ihm etwas zu, das sein eigen ist und ihm allein zugehört und nicht den Kreaturen, „ein Etwas, das er „ursprünglich und wesentlich“ in sich trägt, aber nicht „förmlich und wirklich“ besitzt und darum in

---

[37]) Nach Eckehart, Pf. Pred. 92, S. 302.

dem Menschen wirken muß.[38]) „Ja, soll weder Dies noch Das sein oder wär weder Dies noch Das und wär kein Werk oder Wirklichkeit, was wäre dann oder sollte selber und wessen Gott wäre er?"

Hiermit ist die Erklärung gewonnen für die Notwendigkeit des wirklichen Geschehens und eine Art Rechtfertigung des Menschen versucht. In das Thema der Willensvereinigung, darin die Vollendung des Willens aus der Aktivität des Göttlichen geschieht, spielt der eckehartische Gedanke des „bedürftigen Gottes" nur hinein. Das göttliche Geschehen im Durchgang durch das Menschliche bedarf der Mitwirkung, allerdings rein negativer Art, der Unterwerfung; das innewerdende Göttliche tritt nicht in einem schöpferischen, sondern in einem empfänglichen Erleben hervor; und in dem ethischen Geschehen des gottwilligen Nachlebens und der persönlichen Beziehung zu dem vorbildlichen Gottmenschen bleibt unbedingt die Gegenständlichkeit des Göttlichen bewahrt, das das Geschehen auslöst und ihm gegenübersteht. Die Willensvereinigung ist „passive Vergottung", eine persönliche Erlösung aber durchaus als Fremderlösung, denn die Einheit mit dem Willen Gottes ist kein Einssein göttlichen und menschlichen Wesens, vielmehr bleiben göttliche und menschliche Eigenart bewahrt, und das Menschliche, vollendet und durchdrungen von dem Göttlichen, wird in dem Fürsichsein der Persönlichkeit bedeutsam. Die Willensvereinigung mit Gott vollendet gerade die Eigenart. „Je mehr das eigene Ich abnimmt, desto mehr nimmt das göttliche Ich zu." [39]) Es herrscht allerdings die Frage vor nach der persönlichen Erlösung: „Wie kann mein Fall gebessert werden? Nur indem Gott in mir Mensch wird". Dies geschieht aber nicht aus dem Menschlichen heraus, „denn Gott nahm in Christus menschliche Natur und die Menschheit an sich und ward vermenscht, und so ward der Mensch vergottet".[40])

---

[38]) Nach U. Kap. 31.
[39]) U. Kap. 16.
[40]) U. Kap. 3.

Von einem Entwerden in die Gottheit, der absoluten Einheit und Aufhebung von göttlicher und menschlicher Eigenart, ist nicht die Rede; dieses Gottheitwerden der Mystik wird vielmehr in der Polemik gegen die „freien Geister" abgestritten. „Sie wähnen, daß sie Gott seien und nehmen an sich, was Gott ist in Ewigkeit und ohne Kreatur und nicht das, was Gott ist als Gottmensch oder in dem Vergotteten. Sie wollen Gott gleich sein und auch Gott sein, und darum meinen sie über dem leiblichen Leben Christi zu stehen".[41]) da die freien Geister behaupteten nach dem Satze, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werde, „daß sie Gott seien und ihn bekennen".[42]) Wo das Erkennen des Vollkommenen ist, indem der Mensch in der gottgewollten Weise durchdrungen ist, denn menschliche Vollkommenheit ist von Gott, da muß Christus leben und Christus gehabt werden und nicht Gott in Ewigkeit. Unbedingt wird die Beziehung auf Christus und durch Christus in der Bereitung und Erleuchtung im Traktat betont. So steht die Erlösung zwischen der Vergottung und der Vergebung, gleich wie die Gelassenheit zwischen der Abgeschiedenheit und der Zerknirschung steht. In dem Traktate wird der Weg durch die Bereitung und Erleuchtung als den Stadien der Erlösung durch Christus gewiesen und die Einheit des Willens, nicht ein Einssein angestrebt.

[41]) Nach U. Kap. 40.
[42]) Nach Kap. 42.

IV. Von der Sünde und der Nachfolge.

Man könnte den Glauben das Ethisch-Religiöse nennen, weil das religiöse Verhalten und Verlangen eine unendliche Aufgabe und Forderung wird. Die Beziehung auf Christus, den einzigen Gottmenschen, als der historischen Inkarnation Gottes, in dem das Göttliche und das Menschliche vereint sind um der Liebe zur Menschheit willen, kann nicht nur die Aneignung der Erlösung sein, also ein universales Prinzip der Vermittlung ermöglichen, sondern es muß zur Forderung für die Einzelexistenz nach Christus werden, in der Gemeinschaft mit Christus und der Nachahmung seines Lebens ein „Christusleben" zu führen. Weil Christus nicht als der Erlöser, sondern als der Lehrer, der Ideal- und Gesetzgeber des Lebens, bestimmt wird, so ergeht die Forderung an den Einzelnen und zugleich an die Gemeinschaft und ergibt ein individuales und soziales Prinzip (in der Sünde und der Nachfolge).

Wie der Gottmenschgedanke, so ist auch das Ethos des Glaubens paradox. Das Ethische, als die Frage nach dem Maßstab, soll in der Gemeinschaft mit Christus von dem Einzelnen geleistet werden, indem der Glaube Christus zum Maßstab hat. Damit erhält der Einzelne in seiner Existenz erhöhte Bedeutung, weil ihm die Überwindung der Schuld und Sünde obliegt. Das Verhältnis zu dem Göttlichen in der Person, die Gottliebe, die das persönliche Leben in und mit Christus in einem Verkehr von Person zu Person gewinnen soll, wird aber zu einem Verhältnis zu den Nebenpersonen, in der Nächstenliebe. Das Paradox ist, daß das Ethos, das Ethos zu Gott ist, sich durch den Nächsten zu Gott wendet; daß der Einzelne sich durch die Gemeinschaft hindurch nach Christus richten und in Christus als der Einzelne bestimmen soll. Denn nicht als der Einzelne, in der

Einzigartigkeit und Unabhängigkeit, kann er die persönliche Erlösung in einem Christusleben vollziehen, sondern er soll in der Gemeinsamkeit, in der Liebesgemeinschaft mit Christus und den Nächsten, sich als den Einzelnen vor Christus behaupten. Damit ist das Verhältnis zu dem Göttlichen als ein Verhältnis zur Gemeinschaft bestimmt. Die Richtung zu dem Göttlichen in einem persönlichen Leben in und aus Christus muß durch ein Gebiet von Wertinhalten hindurch, die von der Gemeinschaft bedingt sind. Die erforderte Gemeinschaft mit Christus wird gerade durch die fordernde Gemeinschaft mit dem Nächsten bestimmt; Christus als das vollkommene Gut gibt den Inhalten und Gütern der Gemeinschaft von sich Wert ab. Durch die Ooffenbarung und Überlieferung ist die Gemeinschaft zum „Gottträger" bestimmt. Aus der Liebe zu Christus, dem Vermittler und Vorbild um der Liebe zur Menschheit willen, entspringt die Richtung für das Nachleben des Einzelnen durch die Gemeinschaft in der Liebe zur Menschheit. Die Sünde, sich selbst als den Einzelnen vor Gott behaupten, wird in dem „inneren Werke" der Nachfolge, in der die Gottesaufgabe zu einer Arbeit am Nächsten wird, abgeleistet.

Bei der Besprechung der Sünde, des individualen Momentes in dem ethisch-religiösen Verhalten, beschränke ich mich darauf, die Zuständlichkeit der Sünde, also die psychologische und nicht die dogmatische Bedeutung, die reale und nicht die ideelle Möglichkeit anzugeben. Die systematische Darstellung geht wie in dem Kapitel von dem Gottmenschen der historischen (im Hinblick auf das Traktat) voran.

Das Ethische ist als die Frage nach dem Maßstab, wesentlich die Bestimmung des Einzelnen zu Gott, die Aufgabe. Das Religiöse ist der Weg zum Ziel, nach der Vollendung. Weil sich im Glauben nicht der Mensch zu dem Göttlichen schöpferisch und entscheidend verhält, sondern das Göttliche sich zum Menschen verhalten hat, indem es in einem Einzelnen und Einzigen, in Christus, den Maßstab angegeben hat, so ist das Ethische in diesem gottgeschaffenen und

bestimmten Leben vorgeformt, und der Einzelne kann in der Folge nur nach diesem gegenüber gestellten Maßstab gerichtet werden und in dem Maße seiner Angleichung zur Erfüllung bestimmt sein. Die Gerichtetheit nach dem Maßstab ist ein inbleibendes Verhalten, das die Richtung nicht aus sich entläßt und bestimmt. Wird der religiöse Gegenstand zum Maßstab, so fällt die Reflexion auf Christus zurück in der Reflexion auf den Einzelnen. Wie es religiös (im Glauben) nicht darauf ankommt, das Göttliche aus sich herauszubilden, sondern in sich hineinzunehmen, so kommt es ethisch nicht darauf an, den Maßstab aus sich herauszubilden, sondern in sich hineinzubilden, damit ist das Ethische zu einer „inneren Tat" geworden, in der das Maß der Erfülltheit angegeben wird.

„Den Maßstab für das Selbst bildet immer, was das ist, dem gegenüber es ein Selbst ist; und was qualitativ sein Maßstab ist, ist ethisch sein Ziel."[1]) Weil das Göttliche um des Einzelnen, um des Selbstes willen Mensch geworden ist, so ist das Göttliche in der Person der Maßstab für die Aufgabe und Verantwortung, für die Entscheidung des Einzelnen sich selbst gegenüber, der sich in seinem Verhalten an dem gegenständlichen Maßstab richtet und nach ihm bildet. Das Selbst, das keinen endlichen Maßstab hat, der ihm zugehört und den es erfüllt, sondern sein Ideal und Gesetz in Christus findet, kann sich in keiner Tat befreien und hervortun, aus sich herausgehen und sich selber Gestalt werden, sodaß das Ethische dem Leben selbst immanent und kontinuierlich geschähe, sondern es muß sich eintun, in sich handeln,[2]) und weil es aus seinem Leben heraus sich nicht erfüllen kann, sozusagen erst nach dem „Sprung", seinem Leben transzendent, dem Maßstab angemessen werden. Der Widerspruch der inneren Wesensbestimmung und der äußeren Existenz bleibt bestehen, da die Bestimmung des Ethischen, offenbar zu werden (Kierkegaard), im endlichen Leben unerfüllbar erscheint und nur durch das unendliche Leben geleistet werden kann. „Darum

[1]) s. Kierkegaard: Krankh. z. T. S. 111.

[2]) d. h. die Bewegung nach innen tun.

ist das tiefste Leiden der Religiosität, Gott gleichen zu wollen, sich zu Gott absolut entscheidend zu verhalten und dafür im Äußeren keinen entscheidenden Ausdruck haben zu können."[3]) Das Selbst, das in sich geht, kann in dem Inbleiben nicht zu sich kommen und durch sich selbst sein. Vom Widerspruch im Wesen aus kann der Widerspruch nicht überwunden werden. Erst die Voraussetzung der wesentlichen Einheit kann die Bewegung begründen und zum Ziel führen, d. h. aus sich herausführen. In dieser „Bewegung auf der Stelle" (Kierkegaard), der Wendung auf sich selbst mit der Veranlassung und Bedingung des gegenübergestellten Maßstabs, wird in dem In- und Auf-sich-selbst-bestehen, in dem Eigenleben, der Widerspruch zu dem Gottesleben zum Bewußtsein gebracht. Das Selbst, das von sich selbst die Einheit verlangt, und die Vollbringung des Gottesgutes nur vermittelst des vorgebildeten, vollkommenen Lebens ermöglichen kann, muß in der Unmöglichkeit, sich aus sich selbst zu erfüllen und zu vollenden, seine Beschränkung, Hemmung und Unfähigkeit entdecken. Der gegenübergestellte Maßstab des Selbst bedingt notwendig die ethische Unzulänglichkeit, die nur durch die göttliche Einwirkung und nicht durch menschliche Vervollkommnung aufgehoben werden kann. Da das Selbst in seiner Existenz im Endlichen und Zeitlichen, im Einzelnen und Eigenen, sich mit nichts messen und vergleichen kann, muß es dem göttlichen Leben Christi gegenüber, das einzig und allein den Maßstab erfüllt, unangemessen bleiben. So ist der Ausdruck dieses Selbstgefühls im Widerspruch und in der Unangemessenheit, das Selbst ohne die Einheit und das Maß, — die Fehde, die Schuld.

Das Schuldbewußtsein resultiert aus der ethischen Transzendenz des Göttlichen, während es im Mystischen fehlen muß, weil Maßstab und Erfüllung immanent sind. Wenn das göttliche, unendliche Leben in seiner Einheit und Vollkommenheit dem menschlichen, endlichen Leben gegenübersteht, so muß das Leben, das sich nicht zu seiner höheren Vollendung finden kann aus sich selbst, gottfremd

[3]) S. Kierkegaard: Nachschr. II. S. 179.

und gottgetrennt sein, und in der vorläufigen Beschränkung verbleiben und dem Göttlichen gegenüber bestehen, ja in der Behauptung dieses angemaßten und unwirklichen Lebens gegen Gott bestehen. Der Widerspruch bewirkt das Leiden in dem christlich-religiösen Sinne; es ist kein Leiden an irgend einem Äußeren, das den Menschen „trifft", sondern das Leiden an sich selber, ein Leiden von innen heraus an der Hemmung und Maßlosigkeit. Der Widerspruch gegen das Göttliche, das der Maßstab des Selbstes ist, ist der Widerspruch des Selbstes selber. Die Selbstbestimmung als die göttliche Bestimmung trifft das Göttliche nicht und erscheint wie der falsche Gebrauch und die Trennung des endlichen Lebens gegenüber und entgegen dem unendlichen, göttlichen Leben. Dieses Leiden an sich selber in seiner Bestimmung ist die Schuld, ein Ausdruck des Selbstgefühls gegenüber dem vollkommenen Selbst, ein Leben, das den „Pfahl im Fleisch hat", den Widerstand, der das Selbst nicht aus sich herausgehen läßt.

Indem die Schuld vor und damit wider Gott aufgenommen wird und das Eigenleben sich in der Trennung behaupten und annehmen, sich selber leben will, ist das Leiden und die Fehle vor Gott, die Sünde. Die Sünde bedeutet kein Verhältnis zur Außenwelt, sondern vielmehr die innere Möglichkeit und Entfernung gegen das Göttliche. Das einzelne und zeitliche Leben hindert das Göttliche, in ihm selbst zu leben; weil die Selbstsucht sich an den Scheingütern genügen läßt, kann das vollkommene Gut keinen Zutritt finden. Darum muß der Mensch sich gegen sich selber wenden, die endliche Existenz und ihre vorläufigen Güter beseitigen und wegräumen, muß sich selbst vernichten, um dem Göttlichen eine Stätte in sich zu bereiten, um nicht gegen das göttliche Leben auf sich selbst zu bestehen, sondern in dem göttlichen Leben enthalten zu sein, d. h. nicht um der „Welt" willen, sondern um Gottes willen, ein Selbst zu sein. Das göttliche Leben muß das Eigenleben ganz in sich hineinnehmen, damit das Leben zu seiner Vollendung komme, weil eine immanente Vollendung im Eigenleben unmöglich erscheint. Da das göttliche Leben

allein die volle und wahre Wirklichkeit hat, sozusagen als das „absolute Leben“ eine dem Eigenleben transzendente Vollendung besitzt, so ist „die Sünde das Nicht-Leben, ein Leben, das sich selber fremd und unvollendet bleibt“.[4])

„Wenn unsere Sünde durch unser Eigenwerk getilgt werden könnte, wozu hätte sich Gottes Sohn dafür gegeben?“[5]) Gott will den Vorlauf haben, auf daß ihm allein die Ehre bleibe und wir nichts haben, was wir nicht zuvor empfangen haben, auf daß ihm niemand etwas zuvorgebe, wie Sebastian Franck im Anschluß an Röm. 11 sagt: „Gott will uns zuvor lieben, darum hat Gott die Sünde auf sich genommen in Christus.“ Indem das göttliche, sündlose Leben durch Christus alles eigene, sündige Leben an und auf sich genommen hat, ist in der Sühnetat (des Opfertodes) die Gewißheit der Sündenvergebung gewonnen. (Luther sagt: „Wir definieren: Derjenige ist ein Christ, nicht, wer keine Sünde hat oder kein Schuldbewußtsein hegt, sondern derjenige, welchem die Sünde wegen seines Glaubens an Christus nicht angerechnet wird“.[6])). Durch die Sühne (oder Rechtfertigung) ist die Sünde Nicht-Sünde, denn in der völligen Übergabe und Überantwortung des Eigenlebens an Christus ist die Verheißung gegeben, an dem göttlichen Leben teil zu haben. „Keiner lebet ihm selber und keiner stirbet ihm selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn.“[7]) Die Gewißheit der Sündenvergebung endet die Besorgnis, das Leben in Furcht und Zittern, denn diese Besorgnis um sich selbst ist der Ausdruck des Sündenlebens, des natürlichen Glaubenslebens, vor der Gnade. „Die rechten Heiligen müssen starke, gute Sünder und solche Heiligen bleiben, die sich nicht schämen zu sagen: Vergib uns unsere Schuld.“ Luther hat mit diesem Ausspruch, der nur ganz vorläufige Geltung beansprucht, den Zweck der Sünde angegeben, warum „wir lieber Narren und Sünder sind und

---

[4]) Kassner über Kierkegaard (in „Motive“) S. 53.
[5]) Luther: Tischreden (von Christus).
[6]) Luther: Komment. in Galat.
[7]) Paulus, Röm. 14 7.

Sünde herzlicher denn Frömmigkeit achten". Die Sünde erscheint wie ein „Zauber", den nur die Gnade lösen kann, indem das Leid um die Sünde, die Reue, eine Entzauberung gibt, in einem inneren Tun, die Angst vor der Möglichkeit beseitigt, da sie die Möglichkeit des Unmöglichen angibt, der Sünde den Spiegel vorhält und sie damit unwirklich macht in der Wirklichkeit des Opfers. Die Reue ist die Wiederholung der Sühne Christi. Da die Sündenangst zur Sündenliebe wird, indem der Mensch in Christus wiedergeboren in sich einhält, und in dieser Inständigkeit ein Verhältnis zu Christus in der Liebe erhält, das ihn entsühnt, ist die Reue Rechtfertigung, d. h. die göttliche, nicht die zeitliche Reue, wie Eckehart unterscheidet, nicht die Reue, die „ein niedergedrückt Gemüt und ein inwendiger Jammer"[8]) ist, sondern die Reue, darin sich der Mensch zum Gottvertrauen, zur Sicherheit und zur Genüge des Vorbildes erhebt und in dem Leiden um die Sünde mit und in Christus steht.

Weil das göttliche Leben durch Christus alle Sünde in der Sühnetat erlöst hat, so ist ja die Sünde nicht nur das Leid und die Schuld vor Gott, sondern auch Gottesleid. Gott leidet um der Sünde willen in Christus bis an den leiblichen Tod, und hat in Christus, der das Leid und die Schuld auf sich nahm im Tode, in diesem Tode die Verheißung des ewigen Lebens gegeben. Da Gott alles um und mit dem Menschen leidet, so ist das göttliche Leiden, das Leiden um die Sünde auch „ein Zustand Gottes, den er gerne sieht am Menschen, eine Eigenschaft Gottes, die er haben will und die ihm wohlgefällt an einem Menschen".[9]) Es heißt bei Eckehart: „Gott leidet selbst, Leiden ist ihm so wonniglich, daß ihm Leiden Nichtleiden ist". „Alles, das der gute Mensch leidet, das leidet er in Gott, und Gott ist mit Leiden im Leiden, mein Leiden in Gott, mein Leiden Gott."[9]) „Weil das Leiden um die Sünde die Hinwendung zu dem göttlichen Leben bezweckt, so wird die Sünde Nichtsünde. Da Gott aus Liebe vorleidet und ich nur leide um und mit ihm

[8]) U. Kap. 26, 28.

[9]) Str. S. 35, 33—36. Vgl. Pf. 443—44, B. II. 93—95.

und Gott mitleidet, so ist das Leid „Gottesliebe“, Liebe zu Gott. Die Sünde, das Leiden vor Gott, ist Gott entgegen, das Leiden um die Sünde aber ist göttliches Leiden, das er in Christus kundgetan und vorgelebt hat und in der Liebe zur Menschheit auf sich nahm, ein Leiden aus Liebe, da er als Christus „tausendmal lieber sterben und die Sünde mit seinem Tode vertilgen als leben wollte“.[10]) Das Leiden um die Sünde ist die Sühne und Reue, denn auch in der Reue ist das Mitleiden mit Christus aus Liebe bis an den leiblichen Tod. „So will der Mensch Gottes für Gott entbehren und von Gott für Gott gesondert sein, und das allein ist rechte Reue, so ist Sünde Leid ohne Leid. Denn eigentlicher nimmt man Gott entbehrend, denn nehmend (an sich).[10]) Also kann die Sünde lieb sein um der Reue willen, daß einer wie Paulus begehren kann, ein Anathema, d. h. ein aufgehängt Opfer, zu sein oder ein Verbannter von Christo für seine Brüder. So ist die Sündenliebe der Reue wie eine Art Nachahmung Christi, der um der Menschen willen sich von Gott schied.

Auf das dogmatische Problem der Sündhaftigkeit gehe ich nur beiläufig ein, weil es in dem Traktate (im Sinne der augustinischen Konkupiszenzlehre) nur erwähnt wird.[11])

Die Schuld ist nur negativ bestimmt, die Sünde aber wird zur Position wider Gott, als Entgegensetzung und Selbstbestimmung gegen den göttlichen Maßstab und die göttliche Bestimmung. Die Sünde ist als das böse Prinzip die Sündhaftigkeit, die über das Einzelne hinausgeht und zu einer generellen Bestimmung des endlichen und eigenen Lebens überhaupt wird. Obwohl nicht eigentlich, wie Baader mit Recht bestreitet, die Endlichkeit als solche die Sündhaftigkeit ist, nämlich in dem Einzelnen, sondern die Sündhaftigkeit ist die Bestimmung des Geschlechts; die Endlichkeit, die Sinnlichkeit, wird in dem Geschlecht- und Geschichtewerden, d. h. in der Zustimmung und Forderung des endlichen und eigenen Lebens, in der Fortdauer gegen-

---

[10]) U. Kap. 37.
[11]) U. Kap. 2, 3.

über dem göttlichen Leben zur Sündhaftigkeit, die aller Sünde vorangeht und in jeder Sünde wiederholt wird.[12]) Denn jeder Einzelne sündigt wie Adam, in dem das Eigenleben sich gegen das göttliche Leben behauptete, annahm und fortsetzte. Dieses Annehmen ist die Abwendung gegen Gott, des Menschen Fall im Ungehorsam, und darum mußte in Christus der Gehorsam wieder auferstehen und alles Eigenleben zu Gott zurückgewandt werden. „Hätte Adam sieben Äpfel gegessen, und wäre das Annehmen nicht gewesen, er wäre nicht gefallen. Aber da das Annehmen geschah, da war er gefallen und hätte er keinen Apfel angebissen.“[13])

Das soziale Moment des Glaubens ist die Nachfolge. Das Verhalten des Einzelnen zu dem Göttlichen drückt sich zugleich gegen die Gemeinschaft aus, weil die Gemeinschaft in ein Verhältnis zu Gott durch Christus gebracht ist. Beide haben dieselbe Bedingung, weil Christus die Einheit der Gemeinschaft, zugleich als das persönliche Vorbild und der überpersönliche Gesetzgeber des Einzelnen, Lehrer und Herr der Gemeinschaft derer, die in ihm leben, ist. Christus als der bestimmte Gott in der Person, der sein Gegenbild im Einzelnen erfordert, ist zum bestimmenden Gott der Gemeinschaft geworden, die ihre Einheit in ihm hat. Die Verwirklichung des Glaubens in der Gemeinschaft mit Christi ist darum nicht eine vereinzelte, sondern eine gemeinschaftliche Einheit. Der Einzelne kann nicht aus der Gemeinschaft heraustreten, sondern muß in seinem Leben Gott und der Gemeinschaft dienen. Die Schuld gegenüber dem Vorbild wird zur Verantwortung vor dem Gesetz. Weil das Gebilde des Glaubens im Anfang und als Vorbild steht, so kann die Praxis des Glaubens für den Einzelnen in der Gemeinschaft nach Christus nur die Nachfolge sein, ein Christusleben, das in der Nachahmung und Aneignung aus Liebe, die Inhalte in sich aufnehmen, und in der Verantwortung und Verpflichtung aus Liebe sie der Gemeinschaft überliefern muß. In diesem unselbständigen Leben

[12]) Nach Kierkegaard: Begr. d. Angst. Kap. 2.
[13]) U. Kap. 3.

wird die Liebe, die ein persönliches Opfer für Gott ist, zum Gehorsam, dem sozialen Opfer. So hat die Nachfolge zwei Motive, den Gehorsam gegen Christus und den Dienst in der Gemeinschaft, beide eine einzige Aufgabe und Übung des Christuslebens, als dem Wege zu Christus. „Ein Christenmensch lebt nicht in sich selbst, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe; durch den Glauben fährt er über sich in Gott, aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe, und bleibt doch immer in Gott und göttlicher Liebe.“ „Aus dem Glauben fließt die Liebe zu Gott und aus der Liebe ein williges Leben, dem Nächsten zu dienen, gegen den Nächsten ein Christ zu werden, wie Christus mir geworden ist.“ [14])

Weil das Eigenleben ein unangemessenes, unwürdiges Leben, ein Nichtleben ist, muß die Sünde abgetan werden in dem Nachleben Christi, in Leidenswilligkeit und Selbstverleugnung, in Zerknirschung und Gelassenheit, auf dem Wege der Erniedrigung oder der Entledigung des Eigenlebens.[15]) Damit die Vergebung oder die Bereitung durch die Gnade veranlaßt werde, muß der alte Mensch zunichte werden und der neue Mensch in Christus wiedergeboren werden. Wie der anfangende und büßende Mensch in der Reue, in der Reinigung oder Bereitung steht, so wird der zunehmende und begnadete Mensch in der Verschmähung der Sünde, in dem willigen gehorsamen Leben in Christus, in der Erleuchtung, des göttlichen Lebens inne, nicht in tuender, sondern in leidender Weise,[16]) und damit ist eine „passive Vollendung“ ermöglicht. Das Leben des Wiedergeborenen, in dem sich das Eigenleben in das Christusleben verwandelt hat, ist also des göttlichen Lebens empfänglich geworden. „Also viel wir uns entledigen der Kreaturen, also viel sind wir empfänglich des Schöpfers.“ [17]) Die Ent-

---

[14]) Luther: Freiheit eines Christenmenschen 27. und 30.

[15]) Erstere Motive führen von Tauler zu Luther, letztere von dem Frankfurter zu den Dissenters.

[16]) U. Kap. 14 und 23.

[17]) U. Kap. 1.

ledigung aller Ichheit und Selbstheit, der Bedingungen des Eigenlebens, in dem Christusleben geschieht in der gehorsamen Nachfolge Christi. Der Gehorsam gegen Christus und für die Gemeinschaft ist die gelassene Form der Nachfolge. Wir sind Gott den Gehorsam schuldig, damit wir Gott angemessen werden. Da das Eigenleben nicht vor dem göttlichen Leben bestehen kann, so muß in der inneren Tat des Gehorsams gegen Christus Gott Genüge geschehen, indem sich der Eigenwillen dem göttlichen Willen unterwirft. Der heilige Climachus nennt den Gehorsam eine Entschuldigung vor Gott. Denn die Sicherheit und Genügsamkeit des Gehorsams bedeutet, da der Mensch zu sich selber als zu dem anderen kommt, daß er die Verantwortung der Schuld im Gehorsam übertragen hat. Der Gehorsam hat nur die willensmäßige Aufgabe des Christuslebens, die Willenseinkehr zur Bereitung des gottförmigen Lebens zu leisten. Der Gehorsam leidet die angeeignete Gnade, die in der Gesinnung in die Welt hinauswirkt, weil die Nachfolge im Gehorsam gegen das vorgelebte Leben Christi in einer bestimmten Weise vollbracht werden kann, damit das Christusleben schließlich in der Gnade des gottförmigen Lebens in Christus aufgehe. Das Christusleben, das die sittliche Leistung dem schaffenden Göttlichen überläßt, ergibt eine Auswirkung des ganzen Wesens, indem die einzelne Handlung innerhalb der ganzen Ordnung schließlich nicht mehr auserwählt und gesondert, (d. h. den Kräften) überlassen wird. Weil der Glaube eigentlich auf der Umkehrung des Gesetzes beruht, auf der Gnade, dem erfüllten Gesetz, das Gott aufgehoben hat, indem er es selbst vollbrachte, darum ist der Glaube nicht die unfreie Befolgung der Gebote und die unbedingte Gebundenheit des Eigenlebens, sondern die freie Abhängigkeit des innewerdenden Christus in der Gesinnung und führt also immer über das Gesetz hinaus zum Dienste.

Das Wirken der Nachfolge im Gehorsam heißt das Ende des Dienstes verlangen, da die Werke, die der Gehorsam vollbringt, dem Erlösungswillen entspringen; die

Erlösung aber ist Christus anheimgegeben und kann nur in der Nachfolge erwartet werden. Staupitz sagt: „Derjenige glaubt gar nicht an Christus, der nicht tun will, wie Christus getan hat. Wer mir dient, der folge mir nach. Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst und folge mir mit seinem Kreuz“.[18]) Wenn dagegen Sebastian Franck sagt: „Ein jeder soll stracks Christo nachfolgen und vor sich sehen auf Gott. Hier geht keiner den anderen an, hier soll keiner des anderen warten, bis auch er fromm werde, sondern mit Christo in Gott eilen und den Glauben mehr achten als Liebe und alle Menschen,[19]) so liegt darin wohl die Anerkennung der Nachfolge, aber ohne den Willen, ihre Auswirkung im Dienste zu fordern. Das Stehenbleiben bei dem Gehorsam gegen Christus als dem Quietiv des Glaubens führt damit zu einem Quietismus und Subjektivismus, indem das gottförmige Leben sich verselbständigt und in sich beharrt. Die Bestimmung aber, durch die „Welt“ hindurch das Christusleben zu vollenden, aus einer inneren Liebesbewegung heraus das äußere Handeln zu vollziehen, daß das „innere Werk“ zur äußeren Arbeit wird, die Selbstfreiheit und Selbsthingabe, die im Einzelnen, Erreichbaren, das Ganze, Erzielbare bezweckt, führt zu dem, was Tröltsch „die Dialektik des göttlichen Weltlebens“ genannt hat.

In der Konsequenz des Gehorsamkeitsgedankens also liegt die ethische Rückwirkung und Ausgestaltung des Glaubens im Dienst, der sozialen Wirksamkeit. Im Gehorsam ist gleichsam der Drehpunkt angegeben, in dem sich das Religiöse zum Ethischen wendet, da das Leid und die Schuld zur Tugend, die Sünde zum gottgefälligen Werke leitet, ist der Gehorsam für Christus im Dienste zu einem innerweltlichen Leben ausgestaltet. Weil der Gehorsam stets Pflicht und Verpflichtung angibt, heißt Dienst: im Glauben wirken. Das religiöse Verhalten verspricht im Dienste einen praktischen Erfolg am Werke zu haben; hier liegt der soziale,

[18]) Staupitz: Von dem rechten, heiligen christlichen Glauben.
[19]) Sebastian Franck: Vgl. Hegler.

moralische und kulturelle Wert des Glaubens begründet. Der Dienst ist ein Erfolgsglaube an Christus, der sich auf die nächste Ursache und Folge beschränkt, mit der Begründung und Veranlassung des überweltlichen Wertes. Das unschöpferische, gehemmte und bloß aufnehmende religiöse Verhalten wird ethisch schöpferisch, weil der Glaube in der Welt und Zeit eine Aufgabe erhält, durch die er sich beweisen und bewähren kann. Der Dienst ist somit ein Gegenstück der Lehre, denn er bildet eine soziale Rationalisierung des Lebens am Werk aus, die der theologischen Rationalisierung der Lehre im Dogma entspricht. Insofern der Gehorsam, der zugleich gegen Christus und gegen die Gemeinschaft in der Nachfolge ausgeübt wird, sich aus einem Mittel zu einer Lebensart verselbständigt, hat dieser „Erfolgsglaube" im Dienste die Möglichkeit, ein System des Glaubenslebens zu geben, wie es im Mittelalter bestand, als eine Herrschaft über die Welt für den Zweck des Gottesreiches.

Indem sich im Hochmittelalter das scholastische und das ständische System entsprachen, und in der thomistischen Theorie die Verschiedenheit der Mittel und Wege zur Vollkommenheit christlichen Lebens nach dem Stande erklärt und erkannt war, (obwohl doch die Vollkommenheit für alle Christenmenschen schließlich gleich ist), so war damit zum Ausdruck gebracht, daß die seelische der sozialen Stufenordnung angemessen und angeglichen sei. Der Dienst in der göttlich gegliederten und abgestuften christlichen Ordnung gab die jeweilige Ableistung der Vorstufe an und war ein Dienst im Stande, (der eine Lebensstufe darstellte). Da in der Anwendung und Absicht der Überlieferung und Übereinkunft das tätige Leben im jeweiligen Dienste verlief, so hatte die Tugend eine bestimmte Art und Weise und war nur die Tüchtigkeit und Brauchbarkeit im Dienste. Die Tugend war ein bestimmter Habitus, eine Tugend des Standes, aus der sich der Einzelne durch die Bildung heraushob. Weil die Stände nach dem Grade ihrer Bildung und Ausbildung für Gott gegliedert waren, so erhielt diese ständisch und noch nicht persönlich bestimmte Tugend in

der Bildung sozusagen Vernunft. Die Bildung war die soziale Vernunft, durch die sich das christliche Leben nach der Überlieferung (der Erfahrung) vornehmlich in 2 Ständen, im Laien- und im geistlichen Stande, abspielte. In der Verbindung von Gesetz und Freiheit, von Werk und Gnade war der Dienst ein Ausdruck des tätigen Lebens auf der Stufe des sittlichen oder begnadeten Lebens bis zu Christus, wie es sich in den beiden Ständen aussprechen sollte, und gab zugleich die Richtung auf das vollkommene Leben an, bis zu dem der Dienst abgeleistet werden mußte. Die Verschiedenheit der Leistung und Vollkommenheit nach Art und Mitteln in der Welt ergab eine gegenseitige Ergänzung und Stellvertretung, denn im Dienste ergab sich eine Stetigkeit des göttlichen Auswirkens auf allen Stufen, bis der Dienst ohne besondere Art und Weise allein noch für Gott besteht. Denn auf der letzten Stufe war der Dienst sozusagen übersprungen, in der Heiligkeit, der „Umkehr", in der die „aktive Vollendung" verwirklicht wird. Die Umkehr als die Vollendung des Heiligen, des Vollkommenen des Glaubens, ist die Überwindung der ethischen Transzendenz. Durch die Möglichkeit dieses vollkommenen, aller Sünde und Tugend ledigen und freien Lebens, in der Heiligkeit, ist die ethische Stufenreihe ohne Unterbrechung dargeboten, indem die Umkehr, die über der Gnade steht, und eine Überwindung des Glaubens gibt, damit das ganze System gleichsam durch Gott zum Abschluß brachte.

Der Widerspruch und der Bruch zwischen der vita activa und der vita contemplativa wird erst offenbar und unüberbrückbar, wenn die Tugend sich durch die Persönlichkeit bestimmt und nach der Vernunft richtet, also in sich bleiben muß, denn damit verliert die Tugend die Richtung auf die Vollkommenheit, also über sich hinaus; und der Übergang von dem Werk zur Gnade wird zum Problem, denn zwischen dem vernünftigen und dem vollkommenen Leben ist ein Bruch, weil die Inhalte der Tugend (und nicht die Richtung der Tugend) bestimmend werden und die Tugend in den Tugenden ein abgeschlossenes System aus-

bildet, dem die Heiligkeit und Vollkommenheit unverstanden und uneinbegriffen gegenüber besteht.

Ich versuche nunmehr an der Hand von Zitaten Meister Eckeharts, den mittelalterlichen Sinn des tätigen Lebens bis zur Vollkommenheit darzustellen, indem ich die Stufen der Tugend im Dienste Christi an dem Beispiel Marias und Marthas erläutere. Denn Eckehart, der in der Ethik die vorläufigen Wege und Möglichkeiten der Kreatur zu Gott angibt und die Gedanken der Nachfolge zu bestätigen und ihnen nachzugeben scheint, weist schließlich wieder hin auf das endgültige Ziel und die Verwirklichung des Wesens, die Rückverwandlung der Kreatur als die Selbstverwandlung Gottes. Er hat namentlich in dem Sermon von Maria und Martha[20]) das tätige Leben am Werk und aus der Gnade, das sittliche und vollkommene Leben (im Sinne der Orden und Sekten), einander gegenübergestellt, ohne doch wesentlich in Maria nur „die verzückte Nonne", in Martha „die tätige Beghine" zu charakterisieren, und dabei im Gegensatz zum Lukas-Evangelium die Wertschätzung Marthas zu betonen, wenn er auch dem mönchischen das sektiererische Ideal voranstellt.[21])

Eckehart unterscheidet vorläufig zwei Wege zur Vollkommenheit (oder zu Gott) im Dienste, das Wirken vor der Gnade und das Wirken nach der Gnade. Martha, die in der Welt steht, gibt den Weg an, das sittliche Leben, mit „mannigfaltigem Geschäfte und Gewerbe", „mit brennender Liebe Gott in allen Kreaturen zu suchen". Die Tugend erschöpft sich in der gerechten Liebe, die ohne Wahl und Abhängigkeit in der Welt die Übung am Werke besteht. Wie aber auch die Jünger erst anfingen wahrhaft zu wirken, nachdem sie die Gnade empfangen hatten, so ist in Maria der zweite Weg oder vielmehr die zweite Stufe dargestellt, da die Nächstenliebe sich völlig in der Gottesliebe löst und aus der Gottesliebe herauswirkt, ohne sich doch den Kreaturen hinzugeben oder sie zu be-

---

[20]) s. B. II. S. 116—129; Pf. II. S. 18, 27—53, 330, 340.

[21]) s. B. II. Anmerkung, zu dem Sermon von Maria und Martha.

nötigen. Der Glaube, der durch die Gnade und Liebe in der Übung „geschäftig" geworden ist, ist im Dienste Christi „nunmehr ein Schaffen, das sich von innen betätigt, nicht ein Geschäft, das man von außen betreibt". Der bereiteten Seele, die sich in sich selbst sammelt, Wille ist reines Wirken, ein unbedingtes, „zweckloses Tun" in der Welt, das sie zur Einheit bringt. Wenn es heißt: „Maria war eher Martha, ehe sie Maria wurde", so ist das reine tätige, das innerweltliche-tätige Leben, als eine Vorstufe angesehen; „Martha geht noch zur Schule, Maria aber ist wohlgeübt und wohlgelehrt". Indem Martha also ausschließlich den Gottesdienst in der Nächstenliebe ausübt, hat sie ganz die Tugend, den Habitus, der Laiin, der ungebildeten Schwester, die im weltlichen Stande die Werke ableistet; Maria aber hat die Tugend des geistlichen Standes, die Tugend, die aus der Bildung und Erfahrung das überweltliche Leben in der Gottesgnade und -liebe auswirkt. Die Wirksamkeit im Dienste Christi ist nicht aufgefaßt im Sinne des protestantischen Berufsgedankens,[22]) dem Martha vielleicht nahesteht, wenn auch sie noch nicht als Persönlichkeit wirkt, sondern wie im Amte, aber die Wirksamkeit Mariä vollends ist der protestantischen Auffassung entgegen, denn sie behält die bestimmte in den Jüngern vorgebildete und in der Nachfolge überlieferte Art und Weise der Tugend bei und trägt die Zeichen eines geistlichen Standes (der „Askese").[23]) Ihr Wirken in die Welt ist ein Hinwirken durch sie hindurch in Christus; „mitten in der Welt stehen und doch die Welt nicht in sich hineinlassen"[24]) und in sie aufgehen, bedeutet ein Wirken ohne Werke, ein Wirken, dessen Erfolg die Werke nicht sind. (Dieses Ideal kommt in der „Weltindifferenz", der sektiererischen Askese, am reinsten zum Ausdruck.) — Eckehart sagt mehrfach: „Der Mensch muß etwas zu tun und zu schaffen haben, solange

---

[22]) Vgl. M. Weber: Arch. f. Sozialw. u. Sozp. 1904.

[23]) Über Askese s. Tröltsch, S. 95—105. (Mortifikation und Indifferenz.)

[24]) B. II. 12.

er lebet", das bedeutet, „Gott festhalten zu lernen in der Arbeit, ihn zu haben mitten in den Dingen"[25]) Der Gehorsam, die Untertänigkeit gegen Christus, fordert ja, den Dingen in „leidender" Weise untertan zu sein, und dieser Gehorsam nach dem Vorbilde Christi ist die Übung und Zucht bis zu dem vollkommenen Leben. Denn der Dienst am Menschlichen für das Göttliche wird nur gebilligt als ein Weg bis zu Christus. Die Wirksamkeit bleibt geschieden von der Welt, wie es bei Böhme heißt: „Deiner Seele Willen hat sich umgewendet ins Äußere, aber du bist mit deiner Seele im Innern",[26]) weil die Liebe zu dieser Welt, die auf der Eigenliebe beruht, in der Gottesliebe ausgelöscht wird. Haftet die Wirkung nicht an dem Weltlichen, dem Einzelnen und Eigenen, sondern ist die weltledige Wirksamkeit ohne Sorge und Lust an den Dingen, dann sind wir für Gott geworden, was uns unsere rechte Hand ist[27]) und ist Gott der „Werkmeister der Seele", die sich ihm überläßt und die er in der Gnade überkommt; diese Wirksamkeit nach der Erleuchtung oder Begnadung geschieht mit Christus in der Heiligung bis zum Ende, denn „unsere Vollkommenheit ist von Gott", wie es bei Paulus und Augustin heißt. „Was hast du, was du nicht von Gott genommen hast?"[28]) darum ist der zweite Weg, der Weg Mariä, ohne Weg, nicht ein Handeln aus Sittlichkeit, sondern aus Begnadung. In der Begnadung ist alle Welt gelassen und die „Weltüberwindung in sich selber" geschehen,[29]) damit ist das heilige, vollendete Leben ermöglicht, das auch Maria noch bevorsteht. (Auf diesem Standpunkte bleibt das Traktat stehen.)

Doch die Heiligen sind in der Zeit nicht dermaßen vollkommen, daß sie von der Welt überhaupt nicht mehr bewegt würden, und darum wird ausdrücklich das Stehenbleiben in der Erleuchtung oder der Verzückung, die Be-

---

[25]) z. B. B. II. 12.
[26]) Böhme: v. d. dreif. Leben.
[27]) U. Kap. 54.
[28]) U. Kap. 5.
[29]) Schwarz: S. 357.

schaulichkeit, in der Zeit verworfen. „Wenn der Verzückte einen Siechen wüßte, der eines Süppleins bedürfte, ich achtete es besser, er ließe von Minne und Verzückung und diente dem Dürftigen.“ [30]) Weil der Mensch immer wieder veranlaßt wird, selbst der Heilige, der Vollkommene des Glaubens, das Werk zu überwinden aus dem begnadeten Leben heraus, so ist die Beschaulichkeit eine eigenwillige und selbstsüchtige Frömmigkeit, die den Übergang nicht im Dienste vollzieht und die Stufenordnung durch die Gemeinschaft hindurch nicht anerkennt. Die Ausgestaltung des Glaubens in der Frömmigkeit, in dem Einzelverhalten zu Christus, (in dem sozusagen verdinglichten Religiösen), ist von der Gegenständlichkeit Christi festgehalten und aufgehalten. Weil der Glaube aber ein Verhalten zu Christus durch die Gemeinschaft hindurch verlangt, ist die Beschaulichkeit eine unberechtigte Verselbständigung eines untergeordneten Momentes im Glauben (ebenso wie die Werkheiligkeit), wobei sich die Frömmigkeit (oder Wirksamkeit) aus dem Zusammenhange und der Zielhaftigkeit lösen und Selbstzweck werden kann, wie es im späten Mönchtum erscheint; ebenso wie der Spiritualismus zum unfruchtbaren Subjektivismus verdammt scheint. Die rein ästhetischen oder moralischen Formen des Glaubens können nur als Hemmungen in dem Glaubensverhalten angesehen werden.

Anhang: Über dem begnadeten Leben im vollkommenen Gebrauche Christi steht das vollkommene Leben, das zuletzt den Glauben überschreitet und in das Mystische einmündet. Das vollkommene Leben übersteigt das sittliche und begnadete Leben, und nach dem „Übersprung“ [31]) steht das göttliche Leben dem menschlichen Leben nicht mehr gegenüber oder entgegen, sondern wird innegehabt. Da die Tugend zuletzt in Christus durchgangen und übergangen wird, wird die erfüllte Tugend gelassen. Das Glaubensleben, das sich auf die Gegenständlichkeit richtet und durch sie bestimmt, muß auf der höchsten Stufe über sich selber hinaus führen. Die Sünden- und Reueunfähig-

[30]) Pf. S. 553.

[31]) U. Kap. 6.

keit kann zu einem Libertinertum, aber auch zum Anachoretentum führen, den Formen eines Glaubens ohne Gemeinschaft. Das vorläufig ethisch-unzulängliche Leben im Glauben, das im Dienste die Tugend bis zur letzten Möglichkeit ausbildet, muß im endgültig ethisch-erfüllten Leben, im vollkommenen Leben, die Verwirklichung des Dienstes darbieten. „Wir können mit den Werken nicht zu Gott kommen“ (Tauler) und nicht mit den Gnadenwerken, sondern müssen ohne Werke und Wirksamkeit in der Tugend sein.

Ich gebe die Schilderung dieser letzten Stufe des Dienstes, die in der Mystik angegeben wird, mit den Worten Eckeharts wieder: „Christus sagt: Ich bin euch Mensch geworden, wenn ihr nicht Götter seid, so tut ihr mir unrecht.“ Es meinet, daß wir frei und unbewegt gefunden werden, denn wir leiden von dem Menschen und von Gott, indem er uns von seinem gegenwärtigen Troste entzieht, daß eine Mauer zwischen ihm und uns sei, solange wir mit unseren Arbeiten nicht zu ihm kommen können, indem er gegen uns ist, als schließe er die Augen vor uns und lasse uns allein stehen in unseren Nöten. Darum heißt es, „alle Mittel ablegen, die Welt verschmähen und die Tugend haben, nicht also, daß ich die Tugend verschmähe, mehr, ich muß die Tugend lassen, soll ich Gott ohne Mittel sehen. Die Tugend soll in mir wesentlich sein und ich über der Tugend wesen“. „Alle Tugend soll in dir beschlossen sein und wesentlich von dir fließen, du sollst alle Tugend durchgehen und übergehen und sollst allein die Tugend nehmen in dem Grunde, da sie eins ist mit göttlicher Natur.“

Hiermit ist eine letzte Einheit des Sittlichen und Mystischen, eine volle Wesensverwirklichung gegeben, da garnicht mehr die Inhalte, sondern nur der Grund der Sittlichkeit erfaßt wird und die Selbständigkeit des weltlichen und die Gegenständlichkeit des göttlichen Lebens aufgehoben ist. Von diesem dritten Wege zur Vollkommenheit sagt Eckehart: „Er heißt Weg und ist doch ein Heim, das ist Gott sehen ohne Mittel in Einsheit, innen und außen stehen, begriffen und ergriffen werden, sehen und gesehen werden,

enthalten und enthalten sein, das ist das Ende, da der Geist in Ruhe bleibt in der Einigkeit der Ewigkeit".

Von der Sünde als Eigenwillen und von der Gelassenheit.

Das Traktat übernimmt grundlegend die voluntaristische Lehre des Duns Scotus, so wird die Dialektik von Eigenleben und Gottesleben auf die von Eigenwillen und Gotteswillen übertragen. Ich will versuchen, an der Hand von Zitaten die daraus hervorgehende, nicht dogmatisch-spekulative, sondern psychologische Lehre von der Sünde darzustellen, indem nicht von dem Faktum des Sündenfalls und demnach von dem Zorn und der Strafe Gottes, sondern von der Willensentscheidung und dem Leiden Gottes ausgegangen wird und damit der undeterministische Charakter der Sünde hervortritt.

Der gesamten Auffassung der Sünde liegt zugrunde in der Auffassung des Frankfurter Gottesfreundes, daß der ewige Wille, der in Gott ursprünglich und wesentlich ist, ohne alle Werke und Wirklichkeit, derselbe Wille ist, der in der Kreatur wirklich und wollend wird. Darum will Gott die Kreatur haben, daß dieser ewige Wille sein Eigenwerk darin habe und wirke. Weil Gott seinen Willen tun will in und mit den Kreaturen, darum soll die Kreatur mit demselben Willen nicht für sich wollen, sondern soll wollen mit dem göttlichen Willen. Denn also hat Gott den Willen geschaffen, daß er nicht sein eigen sein soll.[32]) Es heißt, nicht das Göttliche erkennen, sondern Gottes Willen tun. Das Göttliche ist bestimmt als das einige, vollkommene Gut, das in dem Willen ergriffen werden kann, dem alles zugehört, was man gut nennen soll, als Wesen, Leben, Erkennen, Wollen, Vermögen,[33]) denn „Gott ist aller Wesenden Wesen und aller Lebendigen Leben, und alle Dinge haben ihr Wesen wahrlicher in Gott als in ihnen selber". Indem Gottes Wesen als Wille bestimmt wird, soll ohne den

[32]) U. Kap. 51.

[33]) Kap. 2.

Willen Gottes kein Wille sein, wie ohne ihn kein Wesen, Leben und Erkennen ist, weil alles Wesen eins ist mit dem vollkommenen Wesen, und alles Gut eins ist mit dem einen Gut und Gott das Leben ist als die Einheit und Vollkommenheit alles Lebens, und so sollen auch alle Willen eins sein mit dem einen, vollkommenen Willen.[35]) Darum heißt es: „wer ohne mich will, oder nicht will wie ich, der will wider mich, denn mein Wille ist, daß niemand wollen soll als ich und ohne mich".[35]) Wenn sich nun der Mensch annimmt, was Gott allein zugehört und sich auf sich selbst behauptet, in dem von Gott geschaffenen und bestimmten Willen, so wird er in dem Annehmen gottfremd und gottgetrennt. Wie das Eigenleben gegenüber und gegen das göttliche Leben ein Nichtleben ist, so ist der Eigenwille, der sich selbst annimmt, in der Uneinheit seiner Abkehr von dem wesentlichen Willen Nichtwille und Gegenwille, denn der Eigenwille kann für sich und gegenüber nur gegen den göttlichen Willen bestehen.[36]) Der dem göttlichen Willen entgegengesetzte Eigenwillen ist die Sünde, zugleich der Widerstreit des eigenen niederen Willenslebens und des göttlichen Willenslebens, von dem und auf das wir bestimmt sind. Die Sünde ist der Eigenwillen, wie es bei Karlstadt und allen Dissenters heißt, „der Widerwill, Anderwill und Beiwill", denn nicht eigentlich der Eigenwillen, sondern die Einwilligung, das Annehmen und Abkehren, darin sich der Wille selbst behaupten und auf sich selbst bestehen will, ist das Böse, „was tät der Teufel anders, und was war sein Fall und sein Abkehren anders, denn daß er sich annähme, er wär auch etwas; dieses Annehmen sein „ich und mein und mir und mich", das war sein Abkehren und sein Fall.[37]) Indem der Mensch etwas von sich hält und sich behaupten und besitzen will als das „ich und mein und mir und mich", so ist die Selbstsucht sein Abfall, derselbe wie er in Adam geschehen. Der Mensch, der sich selbst sucht in allen

[34]) Kap. 36.
[35]) Kap. 44.
[36]) (Das Gegenüber involviert immer notwendig ein Gegen.)
[37]) Kap. 2.

Dingen und sich selbst liebt, ist von dem Bösen besessen. Denn der Mensch von ihm selber und dem Seinen ist nichts und taugt allein zu Gebrechen und Bosheit und Untugend.[38]) „Ich finde nichts Reines noch Heiliges an mir und allen Menschen, sondern alle unsere Werke sind nichts anderes, denn (mit Urlaub) eitel Läuse in einem alten, unreinen Pelz, da ist nichts Reines draus zu machen, und kurz, da ist weder Haut noch Haar mehr gut.“ [39])

Das Annehmen und Abkehren ist die Sünde, indem der Eigenwillen erst durch den falschen Gebrauch in der Eigenwilligkeit, der Selbstsucht, Sünde wird. Da die Sünde auswendig ist und nur vollzogen wird, wenn wir darein einwilligen,[40]) so sind die „Sünden“ eigentlich, wie Franck sagt, nur „die Zeremonie der Sünde“. Die selbständige Willensentscheidung gegenüber der göttlichen Willensbestimmung löst sich in Sünden aus, in Taten, in denen der Eigenwillen sich selber geltend machen will. Der Eigenwillen ist die falsche Richtung und der falsche Gebrauch des Willens. Der Wille, der im Dienste Gottes gebraucht werden soll als das Werkzeug der ewigen Absichten der göttlichen Verwirklichung, richtet sich auf seine selbstbestimmten, vorläufigen Zwecke und Ziele. Weil der Wille überhaupt als Tendenz oder Telos aufgefaßt wird, so bedingt die Teleologie, daß der Eigenwillen, der sich die Freiheit annimmt, gegen den Gotteswillen Ungehorsam sei. Notwendigerweise muß der vereinzelte Wille das Ziel verfehlen, das mit der Metaphysizierung des Gesamtwillens gesetzt ist. Der Ungehorsam ist die verfehlte Freiheit des Willens, die der Böse dem Menschen eingibt,[41]) die ungeordnete Freiheit, die von der göttlichen Ordnung abfällt und in der Geschaffenheit, Ichheit und Selbstheit, dem göttlichen Willen in dem eigenen Willen, der nicht Wesen ist oder hat,[42]) widersteht. Eigenwillen und Eigenwilligkeit,

---

[38]) Kap. 26.
[39]) Luther: E. Predigt v. Jesu Christo.
[40]) Kap. 9.
[41]) Kap. 25.
[42]) Kap. 1.

Adam, der alte Mensch, der Teufel, das Annehmen und Abkehren, das ist alles eins: die Sünde, das ist alles wider Gott und ohne Gott.[43])

In dem Eigenwillen und der Eigenwilligkeit greift der Mensch Gottes Ehre an, da es heißt, daß Gott seine Ehre niemandem geben will.[44]) Der Mensch, der erkennt, wer und was er ist, der findet sich „unwürdig" Gottes,[45]) in der Schuld. Durch den Ungehorsam wird die Verfehlung gegen den göttlichen Anspruch und Verpflichtung offenbar. Weil er sich ewig verloren und verdammt dünkt, begehrt er keines Trostes und keiner Erlösung weder von Gott noch von den Kreaturen, und findet sein Leiden billig und recht.[46]) Dieses „Leiden" ist eine „unmäßige Unwürdigkeit.[47]) In dem Leiden um die Schuld aber leistet er die Abbuße in der Reue, dem inwendigen Leid, da er den göttlichen Willen erkennt, und sich selbst entsündigt. Danach folget, daß der Mensch nichts bitten oder begehren darf oder will, und alles mit Furcht und von Gnaden und nicht von Recht entgegennimmt,[48]) damit Gott Genüge geschehe. In der Reue wird das göttliche Leiden um die Sünde aufgehoben. — Doch tritt das Schuldbewußtsein in dem Traktate, die Zerknirschung, „ein niedergeschlagen und betrübt Gemüt",[49]) im Sinne Luthers, völlig zurück und wird die nächste Stufe, die Gottwilligkeit, als der Weg zur Erlösung von der Sünde, der Selbstwilligkeit, gewiesen.

Steht der Sühne- und Rechtfertigungsgedanke im Vordergrund, so tritt das Schuldbewußtsein bestimmend hervor. Wenn aber die Gottwilligkeit, die Gelassenheit, vorherrscht, die über dem Schuldbewußtsein, der Zerknirschung, steht, als der vollkommene Gehorsamswille, weil die Möglichkeit der Vergottung bereits bevorsteht, so ist die Selbst-

---

[43]) Kap. 43.
[44]) Kap. 4 u. Jes. 42, 8.
[45]) Kap. 11, 26.
[46]) Kap. 11.
[47]) Seuse, s. Spamer, S. 109.
[48]) Kap. 26.
[49]) Kap. 26, 28.

verleugnung nicht als Leidenswilligkeit im Sinne Taulers, sondern als lediger Gehorsam gedacht, der die Selbstvereinigung durch Gott leistet, damit der äußere Mensch dem inneren gleichförmig werde. Indem der Mensch sich selbst also wenig sucht und meint in allen Dingen, als ob er nicht wäre, und also wenig von sich hält, als ob ein anderer alle seine Werke getan hätte,[50]) wird er aller Dinge ledig und hält Gott stille. Er hat kein „Aufsehen" auf die Dinge, die dem Leibe dienen und zugehören, und auf die Zeit und auf die Kreatur,[51]) sondern ist in der „Willensarmut" und „Willensabgeschiedenheit" dem göttlichen Willen gelassen, da die Ichheit und Selbstheit zunichte wird.[52]) In der Willensvereinigung ist die Vergebung und Erlösung, die Heilsgewißheit, gewonnen, während die Heilsbesorgnis bei der Rechtfertigung nur zuletzt aufgehoben ist. Die Willensvereinigung, die vollendete Gelassenheit, „die Gelassenheit in Gelassenheit" (Weigel), da man sich auch seiner Gelassenheit nicht annehme, ist kein Einssein mit Gott, sondern eine im Willen differenzierte Einheit. Eckehart sagt: „Solange ein Mensch etwas hat, worauf sein Wille gerichtet ist und sei sein Wille auch der, daß er Gottes lieben Willen erfüllen will, ein solcher Mensch hat nicht die Armut". Weil der Mensch sich des Gutes, auf das er hinzielt und bestimmt ist, nicht annehmen kann[53]) (denn, „was hast Du, was Du nicht von Gott genommen hast?"[54])), muß Gott alles an sich nehmen, daß nichts dem Menschen bleibe, damit er Gott widerstreben kann. „Wer will, daß Gott sein Eigen sei, der soll Gottes Eigen sein" (Augustin). In dieser „Wiederbringung", die er leidet nach der Ledigkeit, der Bereitung und Reinigung von der Sünde, um in den Gotteswillen aufgenommen zu sein, daß Gott alle Dinge in ihm tue und wirke,[55]) ist das Christusleben

[50]) Kap. 15.
[51]) Kap. 8.
[52]) Kap. 1.
[53]) Kap. 17.
[54]) Kap. 5. Vgl. Paulus und Augustin.
[55]) Kap. 3.

verwirklicht. Der Mensch muß in der „Selbstverschmähung“[56]) von Gott „besessen und ergriffen werden“.[57]) Die Gottwilligkeit in der Entledigung, oder, wie es ausgedrückt wird, das Christusleben, in dem das Kreuz aufgenommen wird, ist die Nachahmung und die Nachfolge Christi im vollendeten Gehorsam. Der Gehorsam gegen und für Christus ist die geordnete Freiheit in der Liebe zu dem Vorbilde und Gesetz, da der Mensch in dem inneren Werke an sich selber frei und doch von Gott abhängig ist. Der Mensch wird nach Christus gerichtet und gebildet[58]) in leidender, nicht in tuender Weise,[59]) denn in Christus war der vollkommene Gehorsam gegen Gott und den Menschen. Indem der Eigenwille zunichte wird, wird der Mensch in Christus wieder geboren. Die Wiedergeburt ist ein Leben im vollkommenen Gehorsam für Christus als Christusbruder und Gotteskind.[60]) Der neue Mensch ist ein vollkommener Diener und Liebhaber Gottes, kein Löhner, der bis zur endgültigen Vereinigung mit Christus als Kreatur in diesem Leben das gottgefällige Werk leisten muß. Er ist Gott bereit und willig, wie ihm seine rechte Hand ist.[61]) Nachdem in der „Wiederbringung“ die Besserung der Sünde in dem Christusleben, der gehorsamen Nachfolge, erreicht ist, soll er, solange er in dem leiblichen Leben verharrt, den Dienst vollbringen in der Welt, den Gottesdienst am Menschen aus Liebe; bis ihn das gottförmige Leben überkommt, daß er unbeweglich steht in vollkommenem Gebrauch und Beschauung des göttlichen Wesens und ungehindert von Leid und Arbeit, wie Christus steht.[62]) Denn Seligkeit liegt nicht an den Werken, dem Erkennen und Wirken, das Gott in der Kreatur will, Seligkeit liegt allein an Gott und dem vollkommenen Leben mit Christus in der

[56]) Kap. 11.
[57]) Kap. 22.
[58]) Kap. 40.
[59]) Kap. 23, 26.
[60]) Kap. 16.
[61]) Kap. 54.
[62]) Kap. 7.

Gemeinschaft. Christus ist über Christusleben, über Tugend und Weise und Ordnung.[63]) Sünde und Gelassenheit, d. h. Gottwilligkeit leiten (ebenso wie der Gottmensch- und Vorbildgedanke) zur Nachfolge, zum Dienste, auf dem aller Wert ruht, an; die Gelassenheit bezweckt ein christliches Leben bis zum gottförmigen Leben und ist die ethische Nachahmung Christi selbst für den Einzelnen in der Gemeinschaft.

---

[63]) Kap. 30.

V. Über die Sekte.

Die soziologische Bedeutung des Nachfolgegedankens tritt in der Sekte hervor, als der spezifischen Gemeinschaft der Nachfolge.

Die Kirche gründet das universale Prinzip einer Stiftungsanstalt auf die apostolische Verkündigung und bildet in der Theologie Mysterium und Dogma aus, eine Gemeinschaft der Lehre und des Kultes. Dagegen beruft sich die Sekte auf das Vorbild und die Predigt Christi, das Gesetz und die Leistung der Urgemeinde, um nicht, wie die Kirche, ein allgemeines und verdinglichtes, sondern ein persönliches und sittliches Glaubensleben zu schaffen. Man könnte von einer ästhetisch-kultischen gegenüber einer ethisch-prophetischen „Frömmigkeit" sprechen.[1]) Sie behauptet das individuale und soziale Prinzip der persönlichen Vereinigung mit Christus durch ein Christusleben und die Bereitung in Gehorsam und Dienst der Nachfolge einer unmittelbaren Gemeinschaft und durch diese hindurch für Christus. Damit bildet die Sekte eine Glaubensgemeinschaft, für die das Leben Christi (und nicht wie im Kulte das Sterben Christi) bestimmend ist. Kirchliche und sektiererische Tendenzen sind komplementär und von vornherein historisch im Evangelium angelegt, so bilden sie beide durchgängige soziologische Typen in der Geschichte.[2])

Die Sekte ist die primäre Ausgestaltung der sozialen Tendenz des Glaubens, die unmittelbare Glaubensgemeinschaft in Christus, der zum Haupt und Geist der Gemeinde wird; in dem paulinisch-magischen Sinne, daß die Gemeinde Christi Leib und Glieder ist, wird die Gemeinschaft in und

---

[1]) Ragaz: Das Evangelium u. d. soz. Kampf d. Gegenwart, S. 20.

[2]) Im Folgenden verweise ich auf das Werk von Tröltsch: Soziallehren der christlichen Gruppen und Kirchen.

vor Gott aufgenommen. Sie verwirklicht das persönlich-gemeinsame Prinzip der Vereinigung in der Liebe. Die Liebe (die nicht visionär-magisch wie bei Bernhard aufgefaßt wird) ist als ethische Verpflichtung und Verantwortung die Bestimmung des Einzelnen auf sein Vorbild und der Gemeinschaft auf ihr Gesetz. Der Einzelne, der in Wahl und Gesinnung, in Gehorsam und Arbeit die Nachfolge leistet in der Liebe zu Christus, steht im Dienste der Gemeinschaft, die eine Liebesgemeinschaft, eine Bruderschaft in Christus ist, und auf der Leistung des Gesetzes ihrer Mitglieder beruht; denn die ethisch-persönliche Leistung ist ein Amt im Sinne und im Dienste Christi, an dem die Gemeinschaft beteiligt bleibt. Die Liebestätigkeit, die sich auf die Gemeinschaft erstreckt und in ihr das innere Werk bezeugt, ist ein Weltverhalten, das im Grunde ein Weltenthalten ist, weil diese Leistung des „Gesetzes" im Dienste der Gemeinschaft in Christo, die sich im Zusammenhalt bis zur Endzeit behaupten muß, auf das verheißene Gottesreich hinwirkt, und den vorläufigen Weltordnungen gegenüber indifferent sein muß (aus prädestinativen oder eschatologischen Motiven). Es ist eine Liebestätigkeit in absoluter Weltindifferenz, in der die Abgeschiedenheit und Armut des Willens, die Zuwendung zu dem innewerdenden Christus, durch den Aufenthalt und die Verrichtung in der Gemeinschaft unangetastet besteht.[3]) Die absolute Teleologie auf das Endreich, das Gottesreich, bestimmt den ethischen Radikalismus der Sekte mit der Berufung auf das Gottesgesetz der Bergpredigt und das Naturgesetz des Urstandes gegnüber den Kompromissen der Kirche, die als Stiftung „successio et depositum fidei" darstellt, und mit einer universalen, verweltlichten Moral die weltlichen Ordnungen in sich begreifen kann; sie führt immer im Enthusiasmus des innegewordenen Christus und im Chiliasmus der Verheißung des Gottesreichs über das Christusleben als

[3]) Tröltsch hat den Unterschied der urchristlichen Weltindifferenz (der Sekte) und der spätantiken Mortifikation (des Mönchtums) gegenüber Ritschl herausgearbeitet, der die Sekten um der Askese willen katholisch nennt. Tröltsch, S. 95—105.

die letzte Beziehung zu dem Weltleben im gottförmigen Leben hinaus. Sekte und Spiritualismus gehen eine Einheit ein, in der schließlich der eigentlich ethische Gedanke des Gehorsams und Dienstes in teils quietistische, teils revolutionäre Gedanken aufgelöst wird; die Bereitung ist in der Erleuchtung abgetan, da das innere Wort oder Licht den Christus in uns (visionär oder spekulativ) erfaßt.[4])

Wenn auch die sehr verworrene Sektengeschichte des späten Mittelalters bis jetzt keine völlige Durchsicht gestattet, so will ich doch versuchen, die Stellung der sogenannten „Gottesfreunde“ [5]) annähernd zu charakterisieren, weil es für die Auffassung des Traktats wesentlich ist. Man könnte in dieser Spätzeit zwei Reformbewegungen unterscheiden: die katholische Reform der Franziskaner (die Ritschl ebenso wie die Cluniazenser „vorreformatorisch“ nennt) und die nicht auf katholischem Boden stehende Waldenserbewegung.[6]) Die Begharden, die „Armen Christi“, scheinen von den Waldensern herzukommen, wie es seit Mosheim behauptet wird. Daneben bestehen in mannigfachen Kreisen die Auswirkungen der Mystik Eckeharts, wie bei den Brüdern vom freien Geiste, einer losen, anarchisch-revolutionären Gruppe. Man kann zwar nicht eine durchgängige Überlieferung der Sektiererbewegung nachweisen, eine geheime „waldensische“ Bewegung von evangelischen Armen, Bibelchristen und Laienpredigern, Wanderaposteln und Kirchenfeinden konstruieren,[8]) sondern muß vielmehr an eine immer neu hervorbrechende Bewegung denken, die, gestützt auf das Evangelium und urchristliche Gemeinschaftsgedanken, in der Reaktion gegen die Kirche, in die sie gelegentlich hineingedrängt wurde, auf die alten Versuche der urevangelischen Gemeinde zurück-

---

[4]) Vgl. Hegler: Sebastian Franck.

[5]) Der Name Gottesfreund ist uralt und wird auf Joh. 15, 15 zurückgeführt.

[6]) Wie ich mit Keller gegen Herzog („Die romanischen Waldenser“) behaupte und im weiten Sinne annehme.

[7]) L. Mosheim: De Beghardis.

[8]) Schon Morland u. Léger konstruierten eine Oppositionspartei ohne Separation (nach Hahn: Ketzergeschichte). Vgl. Keller.

greift. Man kann jedenfalls eine Einwirkung kirchlicher und sektiererischer Elemente nachweisen bei einer Partei, die teils innerhalb, teils außerhalb der Kirche steht. Der Einfluß der lombardischen Waldenser auf die Franziskaner kann konstatiert werden;[9]) bei den enthusiastischen und chiliastischen Franziskanern, den Joachimiten, sind Sektiererelemente aufgenommen. Die eigentliche Sammel- und Zufluchtstätte aber bilden die franziskanischen Tertiarier mit ihren Laienkonventikeln, in denen Begharden, Überreste der Waldenser, Brüder vom freien Geiste u. a. aufgesogen worden sind.[10]) Wie weit Begharden und freie Geister, Waldenser und Tertiarier, zusammengehen, ist noch ziemlich ungeklärt. Die Gottesfreunde scheinen ähnlich den Tertiariern eine Mittelstellung einzunehmen, sie stehen in der Kirche mit einem Frömmigkeitsideal, das dem franziskanischen entspricht, aber fern von der dogmatischen Hierarchie, und haben zugleich mit der Sekte die ethische Tendenz gemein. Wenn Keller in dem Traktat eine „expurgierte Waldenserhandschrift" sieht und danach Thudichum[11]) es zurückführt auf „außerkirchliche Brüdergemeinden", so möchte ich es vielmehr als Programmschrift eines Laienkonventikels ansehen, im Sinne der franziskanischen Tertiarier, mit denen die Gottesfreunde in der Tendenz als einer der Kirche angegliederten und angeglichenen freien Gruppe, viele Gemeinsamkeiten aufweisen. Wenn auch in Franziskus selbst die Nachfolge noch mit einem Gefühlskult verbunden ist, der Bernhard nahekommt, so ist doch von den Franziskanern zuerst das Frömmigkeitsideal der Gelassenheit und die Nachfolge propagiert, und damit den sektiererischen Elementen in der Kirche ein Platz angewiesen worden. Die voluntaristische Lehre des Duns Scotus erscheint wie die theoretische Begründung all jener Sektiererideale (eines „johanneischen" Christentums gegenüber dem „paulinischen", wie ich ein-

---

[9]) Tröltsch S. 390.

[10]) Vgl. Erbkam, Ritschl, Ehrle, Preger, Haupt, Wattenbach u a m.

[11]) Vgl. Keller: D. Reform. u. die älteren Reformparteien. Thudichum: Monatsh. d. Com. Ges. V.

mal mit Schelling sagen möchte). Die Schilderungen der Gottesfreunde in dem Fünfmannenbuch des Gottesfreunds aus dem Oberlande, wie in dem Bannerbüchlein des Rulman Merswin[12]) zeigen alle den franziskanischen Charakter dieser Gemeinschaften, einer städtischen Laienkultur. Das Traktat, das Grundbegriffe und allgemeine Sätze der spekulativen Mystik verarbeitet mitführt, die sich geschichtlich aus dem derzeitigen Einfluß des christlichen Plotinismus (des Hierotheos) in der scholastischen Formung Meister Eckeharts herleiten lassen, mußte seine Wirkung namentlich auf die Dissenter ausüben, deren Zusammenhänge mit den Tertiariern ziemlich feststehen. Die Sekte, die mit der Mystik insbesondere die Betonung des individualen Momentes gemeinsam hat, ist darum auch im Maße ihrer Annäherung an die mystische Spekulation und der Herauslösung des Einzelnen mit mystischen Zügen ausgestattet. Den aus prädestinativen und eschatologischen Motiven herstammenden prophetischen Visionen und spiritualistischen Enthusiasmen werden mystische Spekulationen zugrunde gelegt, die wie die kirchlichen Dogmen allegorisiert sind, um im Rahmen des Glaubens Platz zu finden. Die mystischen Elemente mußten in der Sekte weit stärker als in der Kirche umgedeutet werden, indem die Theoretisierung der „theologischen Mystik“ bei weitem getreuer als die Ethisierung der „praktischen Mystik“ das Mystische aufnehmen konnte. Der Spiritualismus, der den „inneren“ Christus und das „innere“ Wort verkündet, erscheint als eine radikale Umdeutung des Glaubens und rationale Umdeutung der Mystik in einem Subjektivismus und Eklektizismus, der selten schöpferische Erkenntnisse und Erlebnisse darbietet, und in persönlicher Seelenpflege und innerer Glaubenserfahrung eine reine Frömmigkeitsgemeinschaft in den bestehenden Ordnungen abgibt. Dagegen kann von einem Einfluß des Traktats auf den späteren, reformatorischen Luther nicht gesprochen werden, der ja keine Reform des christlichen Lebens wie die Sektierer, sondern eine Reform des Dogmas und der Institution, des Lehrdienstes und Lehrstandes schuf,

[12]) Vgl. Preger, Gesch. d. Mystik. III.

eine theologische Reform, deren Erkenntnisse „direkt aus dem Herzen des katholischen Systems“ kommen.[13]) (Das materiale Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben wird von Bernhard hergeleitet, das formale Prinzip der Schriftautorität ist schon bei Duns Scotus u. a. m. vorgebildet.)[14])

---

[13]) Tröltsch, S. 438. Vgl. Ritschl: Gesch. d. Pietismus.

[14]) Vgl. Die Darstellung von Luther und den Dissenter bei Dilthey: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.

Schluß: Über den Charakter des Traktats.

„Es ist bis anher viel von der christlichen Lehre . . geschrieben worden, wenig aber von dem christlichen Leben.“[1])

Man hat das Traktat des Frankfurter Gottesfreunds in neuerer Zeit katholisch (Bach, Pfeiffer), waldensisch (Keller), germanisch-religiös (Büttner), pantheistisch (Ullmann), ja gnostisch (Schmitt) genannt, während es früher von Dissenters und Pietisten weit richtiger in seinem echt christlich-religiösen und -sittlichen Gehalte erkannt wurde. Vor allem aber hat man den m y s t i s c h e n Charakter hervorgehoben (Lisco, Reifenrath, Mauff, namentlich Büttner, danach v. a.), wie ich glaube von einem falschen Gesichtspunkte aus, indem man zuviel Ton auf nebensächlich behandelte, übernommene und gelegentliche Aussprüche gelegt hat, da alle darstellungsmäßig verwandten metaphysischen Behauptungen gleichsam in die seelische Erfahrung zurückgenommen sind, und also die Tendenz und den Kern der Schrift verkannte (am wenigsten Lisco, mehr und immer mehr Reifenrath, Mauff und Büttner). Wenn ich in dieser Abhandlung versucht habe, in äußerster Gedrängtheit und nur in großen Umrissen, das Spezifische von Mystik und Glaube herauszuarbeiten und damit den eigentlichen Charakter, und auch die beiläufigen Kompromisse und Inkonsequenzen, dieses christlichen Traktates zu bestimmen, so wollte ich unter Hervorhebung der im Mittelpunkt des Religiösen dieser Artung stehenden Probleme, des Paradigmas und der Sünde, im Gegensatz zu den früheren Besprechungen und dem heute allgemeinen Urteil gerade das Christlich-Religiöse aufzeigen, einen vorwiegend ethisch bestimmten Glauben, der gleichweit von Metaphysik und

[1]) J. Arndt über das Traktat.

*

Dogma, Eckeharts Mystizismus und Luthers Kirchenglauben absteht.[2]) Es sollte auch verständlich werden, warum das Traktat einen so nachhaltigen und bestimmenden Einfluß auf das Sektierertum, namentlich der Reformationszeit, ausgeübt hat, sodaß es Ullmann „vorreformatorisch“ nennen konnte. (Schon Flacius stellte den Verfasser unter die „Testes veritatis“ vor der Reformation (Ullmann)). Dissenter, Spiritualisten und Pietisten haben sich mit dem Buche beschäftigt, sich darauf berufen und dazu bekannt. (Staupitz, Karlstadt, Schwenckfeldt, Denck, Hätzer, Castellio; Franck, Weigel; Spener, Arnold, Arndt u. v. a. m.) Es ist von Castellio ins Lateinische, von Arndt ins Neuhochdeutsche übertragen worden, Franck hat eine lateinische Paraphrase veröffentlicht; und als „ein dogmatisch wenig ausgeprägtes Büchlein“ (Hegler) ist es von protestantischer wie von katholischer Seite als Erbauungsbuch (ähnlich wie Thomas a Kempis' Nachfolge) viel gelesen worden. Es erschien erst kirchlich verdächtig, als es von Täufern und Schwärmern, sowie späteren Sektierern gegen die Reformationskirche benützt ward, sodaß ein späterer lutherischer Dogmatiker, Nic. Hunnius, sagen konnte, es sei „die Grundlage all jener Ketzereien, welche die Weigelianer und Rosenkreuzer vortrügen“.[3]) Noch Spener gesteht, daß Luther durch das Traktat und Tauler der geworden sei, der er gewesen ist.[4]) Der frühe Luther, der unter dem Einflusse von Staupitz den Sektierern nahestand, schreibt in seiner ersten Ausgabe, „daß ihm kein Buch vorgekommen sei nächst der Bibel und Augustin, daraus er mehr erlernt habe,

---

[2]) Die Textkritik und Besprechung Büttners, die versucht, die Überarbeitungen (insbesondere der letzten Kapitel) zu beseitigen, rückt das Traktat tendenziös zu sehr in die Nähe Eckeharts, ebenso die Darstellung Mauffs, der die scotischen Elemente übersieht, während Lisco, allerdings mit lutherischem Vorbehalt und Einwand, eine getreue Inhaltsangabe liefert.

[3]) Über die Verschiedenheit und Anzahl der Texte von 1497 und 1516 (v. Luther) siehe Lisco. Die 70 nachfolgenden Ausgaben sind verzeichnet bei Pfeiffer. Die Sektierer benutzten die von Denck und Hätzer veranstaltete Ausgabe von 1528.

[4]) Spener, Pia desid., S. 140.

was Gott, Christus, und alle Dinge seien".[5]) Er schreibt an Spalatin, „er habe wahrlich weder in lateinischer noch in deutscher Sprache eine Theologie gefunden, die heilsamer und mit dem Evangelium mehr übereinstimme".[6]) Daß Luther für Tauler und die deutsche Theolgie den Ausdruck „Mystiker" gebraucht,[7]) hängt mit seiner ungeklärten Neigung zum Sektierertum zusammen.

Es kann sich nicht eigentlich darum handeln, „den religionsphilosophischen Standpunkt", etwa im historischen Anschluß an Eckehart, selbst wenn man den Einfluß des Duns Scotus mehr berücksichtigte oder voranstellte, als es geschehen ist (Mauff), anzugeben, sondern man muß versuchen, das religiöse Leben in dem spezifischen Sinne, auf den die Schrift hinzielt, darzustellen, denn der Geist der Schrift drückt sich nicht in einem System oder einer Konfession aus. Das Traktat, die „deutsche Theologie" ist eine rechte „Herzenstheologie" (Lisco) mit Hintansetzung aller scholastischen Spekulationen; es ist kein Tadel, wenn Pfeiffer darin zu wenig Spekulation findet, „kaum so viel wie in den Predigten Taulers", obwohl doch wie in vielen Glaubensvorträgen lehrhafte Elemente der zeitgenössischen Metaphysik darin verarbeitet sind. Man verwirrt aber auch, wenn man in dem Traktat nur ein Dokument der „bloß praktischen Mystik" sieht (ähnlich wie bestimmte Kollazien Taulers); der Begriff einer „mystischen Theologie" ist vollends unklar. Die deutsche Theologie ist die echte Erbauungsschrift eines Laienpredigers, keines Priestergelehrten oder Mönchdichters, der sich an alle Christen und nicht an die Theologen wendet, und trägt den

---

[5]) Vgl. den Einfluß d. Trakt. auf Luther i. d. Schlußreden . . . (1517), d. Auslegung d. 110. Ps. u. d. Vaterunser (1518), sowie i. d. Freiheit eines Christenmenschen.

[6]) Dagegen hatte Calvin das Sektiererische gleich abgelehnt, und der Frankfurter Gemeinde eine dringende Warnung vor dem „verborgenen Gift" geschrieben, als er mit der lateinischen Ausgabe des J. Castellio (Johannes Theophilus, 1557) bekannt wurde. Schreiben v. 23. 2. 1559. (Hegler, S. 16.)

[7]) Brief an Staupitz v. 31. 3. 1518. (De Wette: Briefe Luthers 1, 102.)

besonnenen Charakter der urchristlich gestimmten Sektiererpredigten in der dialektischen und polemischen Art der Seelsorger des späten Mittelalters. Die mannigfachen Beziehungen und Einflüsse sind unbedeutend, weil es nicht auf die Originalität der Lehre, sondern auf das Erlebnis und die Erfahrung ankommt, die gleichsam das Programm einer religiösen Gemeinschaft abgeben. (Ullmann sagt mit Recht, daß der Verfasser das Christentum, ohne seinen dogmatischen Gehalt abschwächen zu wollen, in seinem ethisch-teleologischen Charakter, als sittlich-schöpferischen Glauben, auffasse[8])). Gegenüber der absolut universalistischen Kirche und der radikal-individualistischen Mystik wird hier wieder die individual-soziale Ethik betont. Wie die Mystik eine Reform der Lehre geben will, so will das Traktat eine Reform des christlichen Lebens anbahnen (im urchristlichen Sinne), ohne eigentlichen häretischen oder revolutionären Absichten. Die „Religion" als die Objektivation der religiösen Inhalte wird kaum berührt, ausschließlich im Hinblick auf das religiöse Subjekt wird das Thema: „Gott und der Mensch" betrachtet, in einem „Schauen sub specie hominis", wie Mauff sagt, in einer Reinheit, die der „deutschen Theologie" im Umkreise religiösen Schrifttums eine so bevorzugte und berechtigte Stellung gegeben hat, bei allen denen, die das religiöse Leben (nicht die Lehre, die Werte oder Werke), zugleich für den Einzelnen und für die Gemeinschaft zu begründen versucht haben.

---

[8]) Ullmann: Reformatoren v. d. R. II. 255.

Literaturverzeichnis.

Literatur zu der Problematik von Mystik und Glaube.

Fresenius: Der Versuch einer mystischen Begründung der Religion und die geschichtliche Religion.
Reischle: Ein Wort zur Kontroverse über Mystik und Theologie.
Usteri: Die Bedeutung und Berechtigung des mystischen Elementes in der christlichen Religion.

Literatur zu dem Traktat: „der Frankfurter":

a) Texte:

Büttner: Büchlein vom vollkommenen Leben.
Pfeiffer: Theologia deutsch.
Uhl: Der Frankforter (zitiert mit U.).

b) Literatur.

Lisco: Die Heilslehre der Theologia deutsch.
Mauff: Der religionsphilosophische Standpunkt der „deutschen Theologie".
Reifenrath: Die deutsche Theologie des Frankfurter Gottesfreunds.
(Hegler: Die latein. Paraphrase der Theologie deutsch.)

Literatur zu Meister Eckehart.

a) Texte:

Denifle: M. Eckeharts lateinische Schriften i. Arch. f. Litt. u. Kirchengesch. des Mittelalters, II. Bd.
Büttner: M. Eckeharts Schriften und Predigten (zitiert mit B).
Pfeiffer: Deutsche Mystiker, II. Bd.
Spamer: Texte zur deutschen Mystik.
Strauch: Buch v. d. göttlichen Tröstungen (Liber benedictus).

b) Literatur:

Bach: Meister Eckehart.
Delacroix: Sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVième siècle.

Lasson: Meister Eckhart.
Martensen: Meister Eckhart.
Preger: Geschichte d. deutschen Mystik, II. Bd.
(Zum Vergleich:
Jostes: M. Eckehart und seine Jünger.
Jundt: Sur le mysticisme spéculatif de M. Eckhart.
Linsenmann: Die ethische Lehre des M. Eckhart.)

Literatur zur Mystik:

Buber: Ekstatische Konfessionen. (Nachwort zu Tschuang-Tse.)
— Beitrag in der Sammlung: „Das Judentum".
— Die Legenden des Baalschem.
— Die Schriften des R. Nachman.
Helfferich: Die christliche Mystik.
(Heppe: Geschichte der quietistischen Mystik i. d. katholischen Kirche.)
Hessen: Mystik und Metaphysik (Logos II, 1).
Hering: Die Mystik Luthers.
(Ihringer: Mystik und Schuldbewußtsein bei den Mystikern der Reformationszeit.)
Merx: Idee und Grundlinien einer allg. Gesch. d. Mystik.
Siedel: Mystik Taulers.

Literatur zur Reformation:

(Barge: Karlstadt.)
Dilthey: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.
(Grisar: Luther.)
Hegler: Seb. Franck.
Keller: Die Reformation und die älteren Reformparteien.
(Scheel: Luther I.)
Ullmann: Reformatoren vor der Reformation.

Literatur zur Sekte:

(Ehrle: Vgl. Denifle.)
(Erbkam: Geschichte der protestant. Sekten.)
(Hahn: Geschichte d. Ketzer.)
Haupt: Beiträge z. Gesch. d. Sekte vom freien Geiste (i. Ztschr. f. Gesch. d. Theol. 1884).
Tröltsch: Soziallehren der christlichen Gruppen u. Kirchen.
Wattenbach: Über die Sekte d. Brüder v. freien Geiste (i. Sitzungsber. d. K. Akad. Berlin 1887).

Zitierte Literatur im Übrigen:

Die Schriften von Augustin, Bruno, Fénélon, Franck, Kierkegaard, Luther, Solowjew, Staupitz, Weigel.

Literatur zum Glauben:

J. Caird: Einleitung in die Religionsphilosophie.
Eucken: Wahrheitsgehalt d. Religion.
Harnack: Dogmengeschichte.
Herrmann: Verkehr des Christen mit Gott.
James: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit.
Kassner: Motive (Kierkegaard).
Köstlin: Der Glaube.
Müller: i. Kultur d. Gegenw. IV.
Pfleiderer: Entwicklung des Christentums.
Ritschl: Gesch. d. Pietismus.
(Vossler: Dante I.)
Werner: Thomas v. Aquino.
Windelband: Präludien.
Wobbermin: Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft.

Literatur zu Mystik und Glaube:

Simmel: Religion.

Beitrag zur Erkenntnis der Religion.

C. Schwarz: Wesen der Religion.
H. Schwarz: Der Gottesgedanke.
(Söderblom: Religionsproblemet inom Katholicism och Protest. Vgl. Fresenius.)

Lebenslauf.

Ich, Gottfried Salomon, bin am 21. November 1892 als Sohn des Fabrikanten Hermann Salomon in Frankfurt a. M. geboren. Nach 12jährigem Besuch des Realgymnasiums Musterschule in Frankfurt a. M. studierte ich 1910—13 in München und Heidelberg Naturwissenschaften und belegte im Nebenfache in der philosophischen Fakultät. Ich ging dann völlig zum philosophischen Studium über und studierte seit 1914 in Straßburg, um dort bei Professor Simmel zu promovieren. Vorliegende Arbeit ist 1914 und 1915 geschrieben, infolge des Krieges aber erst November 1915 vorgelegt worden. Die mündliche Prüfung fand am 26. Februar 1916 statt. Meinen Lehrern, den Professoren Wölfflin, Burger, Windelband, Driesch, Tröltsch, Brentano, Weber, insbesondere Simmel, sage ich hiermit meinen lebhaften Dank.

BV 4610 .T47S2	Salomon, Gottfried Beitrag zur Problematik von Mystik und Glaube 991610
	2- 10058


UNIVERSITY OF CHICAGO
48 442 046

